Filosófica

Moral, razón y naturaleza

Una investigación sobre Tomás de Aquino

Segunda edición actualizada

Ana Marta González

EUNSA

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con autorización escrita de los titulares del *Copyright*. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Artículos 270 y ss. del Código Penal).

MORAL, RAZÓN Y NATURALEZA
UNA INVESTIGACIÓN SOBRE TOMÁS DE AQUINO

ANA MARTA GONZÁLEZ

MORAL, RAZÓN Y NATURALEZA

UNA INVESTIGACIÓN SOBRE TOMÁS DE AQUINO

Segunda edición actualizada

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN FILOSÓFICA NÚM. 133

Consejo Editorial
Director: Prof. Dr. Ángel Luis González
Vocal: Prof. Dra. María Jesús Soto
Secretario: Prof. Dra. Lourdes Flamarique

Primera edición: Marzo 1998
Segunda edición: Febrero 2006

© 2006. Ana Marta González
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

ISBN: 84-313-2357-4
Depósito legal: NA 421-2006

Imprime: Gráficas Alzate, S.L. Pol. Ipertegui II. Orcoyen (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

Parentibus non potest secundum aequalitatem recompensari quod eis debetur.

(*S.Th.*, II-IIae, Q. 80, a. 1).

ABREVIATURAS

1. OBRAS DE TOMÁS DE AQUINO

S. Th.	*Summa Theologiae*
SCG	*Summa Contra Gentes*
In Sent.	*Commentum in libros Sententiarum*
De Pot.	*De Potentia*
De Ver.	*De Veritate*
De Malo	*De Malo*
De Virt.	*De Virtutibus in Commune*
De Pr. Nat.	*De Principiis Naturae*
In Ar. Post. Anal.	*In Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum Expositio*
In Phys. Ar.	*In octo libros Physicorum Aristotelis Expositio*
In Ar. de Caelo	*In Aristotelis Libros De Caelo et Mundo*
Sent. Lib. de An.	*In Aristotelis Librum De Anima Commentarium*
In Metaph. Ar.	*In Duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*
In Ethic. Nic. Ar.	*In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*
In Pol. Ar.	*In octo libros Politicorum Aristotelis Expositio*
Sup. Boet. de Trin.	*Super Boetium De Trinitate*
In Dion. de div. nom.	*In Dionysii de Divinis Nominibus Expositio*
In Ep. ad Rom.	*In Epistolam ad Romanos*

2. OBRAS DE ARISTÓTELES

Phys.	*Física*
De Caelo	*Acerca del Cielo*
De Anima	*Acerca del alma*
Metaph.	*Metafísica*
Ethic. Nic.	*Etica a Nicómaco*
Ethic. Eud.	*Etica a Eudemo*
Pol.	*Política*
Rhet.	*Retórica*
Topic	*Tópicos*

3. OBRAS DE SAN ALBERTO MAGNO

De bono	*De Bono*
Sup. Ethic.	*Super Ethica. Commentum et Quaestiones*

4. OBRAS DE DUNS ESCOTO

In Metaph.	*In XII Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*
Q. Subt. Metaph.	*Quaestione Subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*

5. OBRAS DE KANT

GMS	*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*
Krp	*Kritik der praktischen Vernunft*
RGV	*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*
Krv	*Kritik der reinen Vernunft*

6. Otras Abreviaturas

a.	Artículo
c.	Capítulo
d.	Distinción
n.	Nota a pie de página
p.	Página
prol.	Prólogo
Q.	Cuestión
sol.	Solución

ÍNDICE

TABLA DE ABREVIATURAS 9
INTRODUCCIÓN 17

CAPÍTULO I: ¿QUÉ NATURALEZA? 29
1. La naturaleza y lo *secundum naturam* 47
2. Lo *praeter naturam*: *contra naturam*, *supra naturam* 60

CAPÍTULO II: UNA NATURALEZA APTA PARA EL BIEN UNIVERSAL 77
1. Naturaleza como principio, naturaleza como facticidad 80
2. El bien necesario, fin de nuestra voluntad 90
3. Objeto de la *voluntas ut natura*: fin último, bien en general, bienes *secundum naturam* 97
4. *Excursus*: naturaleza y persona en un contexto ético 108
5. La ley natural 113
6. *Principia per se nota* 119
7. El primer precepto de la ley 124
8. ¿Naturaleza o razón? 130
9. Las inclinaciones naturales 138

CAPÍTULO III: UNA RAZÓN HABILITADA PARA EL BIEN PRÁCTICO 159
1. *Natura ad unum*, *ratio ad opposita* 164
2. Arte, virtud y naturaleza 172
3. La virtud como *aptitudo naturalis* 184
4. Análisis de la noción de «sindéresis» 187
5. *Virtus naturalis* y *virtus moralis* 200
6. Prudencia y acción 207
7. La verdad práctica 225

CAPÍTULO IV: NATURALEZA Y RAZÓN EN LA ELABORACIÓN DE NORMAS 239
1. Sentido de la expresión *ars imitatur naturam* 246
   1.1. La reversibilidad del *ars imitatur naturam* 248
   1.2. Naturaleza y arte son principios teleológicos 253
   1.3. Naturaleza y política 256
   1.4. La adopción legal 264
   1.5. Recapitulación 268
2. El derecho natural en el Comentario de Santo Tomás a la *Ética a Nicómaco* 275
3. La historicidad del derecho natural: dos ejemplos 301
   3.1. La propiedad 308
   3.2. La servidumbre 314
4. Despliegue de lo *secundum naturam* en el caso de la segunda inclinación 330
   4.1. Materia y forma del *secundum naturam* 333
   4.2. La «utilidad» de la norma *secundum naturam* 335
   4.3. La teleología propia de la segunda inclinación 339
   4.4. Actos *contra naturam* 350
   4.5. El carácter *secundum naturam* del matrimonio 355
   4.6. *Excursus*: ¿inferioridad natural de la mujer? 358

CAPÍTULO V: LA MALA ACCIÓN 365
1. Santo Tomás y las éticas ilustradas 366
2. La interpretación proporcionalista de Tomás de Aquino 382
2.1. La legítima defensa 391
2.2. La mentira 397
3. El pecado: *praeter intentionem*, *contra naturam* 407
4. La moralidad de los actos humanos en la *Prima Secundae* 420
4.1. La bondad y malicia de los actos humanos 424
4.1.1. Las fuentes de la moralidad 426
4.1.2. ¿Qué fuentes especifican los actos en buenos y malos? 432
a) Relación del objeto y las circunstancias 437
b) El fin: ¿forma o circunstancia? 441
4.2. La moralidad del acto interior de la voluntad 445
4.3. La moralidad de los actos exteriores 451
5. Los «actos intrínsecamente malos» 456

ÍNDICE DE NOMBRES 467
ÍNDICE DE MATERIAS 473
ÍNDICE DE TEXTOS 483
BIBLIOGRAFÍA 493

INTRODUCCIÓN

En la génesis de toda crisis cultural cabe descubrir algo así como un debilitamiento paulatino de aquellos criterios que solían proporcionar a los hombres la orientación necesaria para desenvolverse con soltura y familiaridad en su mundo. Entonces, sin saber con claridad por qué, el mundo comienza a sentirse extraño, y los criterios acostumbrados de orientación, sometidos a prueba. Algo nuevo está ocurriendo para lo cual no se tiene todavía la palabra precisa. El malestar no se deja entender. Lo único cierto es que la nueva situación acarrea consigo una crisis de la normalidad tradicional, en otro tiempo tan sólida, y que ahora se demuestra precaria, traduciéndose tal precariedad en una creciente difuminación de las fronteras entre lo normal y lo anormal. Por esta razón, el fenómeno destinado a acompañar finalmente a toda crisis cultural es el relativismo ético.

Y es que los hombres no viven de normas universales, sino de normas incorporadas en el seno de una tradición, que asumen tácitamente en épocas de normalidad, pero cuya solidez empieza a cuestionarse cuando, por la aparición de un elemento extraño, comienza a sentirse la crisis. Esto explica que la normalidad ética se tambalee y se consolide al mismo tiempo que se tambalea y se consolida una tradición o una cultura, lo cual nada tiene que ver con identificar ambas instancias –cultura y moral–: los maestros de vida y los grandes santos han sido con frecuencia piedras de escándalo en su época. Si a pesar de todo han marcado un camino es porque en su momento abrieron posibilidades inéditas a la naturaleza humana, posibilidades todavía no estrenadas –o estrenadas a medias– en la cultura imperante.

Lo que vale para toda crisis vale de modo especial para la que Occidente atraviesa en nuestro tiempo. Cabría elaborar diagnósticos más o menos detallados de las causas que nos han traído a esta situación, pero

aquí nos basta con apuntar una observación general que no por simple deja de ser acertada. Puede verse la raíz de nuestra crisis presente en que a la fulgurante y a ratos violenta transformación de la sociedad moderna –en especial al desarrollo técnico y al surgimiento de un orden económico mundial en el siglo XX– no le ha correspondido un fortalecimiento proporcional de los potenciales humanos disponibles para hacer frente a las situaciones nuevas: la inteligencia y la voluntad. Esos potenciales, de los que el hombre dispone permanentemente, habrían sido actualizados sólo en parte, cuando lo requerido por la situación era, en realidad, un crecimiento enérgico y decidido. Sin duda tiene que ver con ello, como ha indicado el prof. Polo, el olvido moderno de los hábitos[1], un olvido acompañado del monopolio de la ética por parte de la razón.

Sea como fuere, lo cierto es que hoy nos topamos con el signo inequívoco de la crisis que ya apuntábamos al principio: el relativismo ético. Hace ya algún tiempo que se vienen cuestionando de una manera insistente los principios morales sobre los que Occidente se había asentado al menos desde el cristianismo y en parte desde mucho antes. Entiéndase bien: no se trata ya de que eventualmente se levante algún «disidente» que diga profesar «otra» moral, sino que tal modo de pensar es ya un punto de vista muy extendido que, apelando a la dignidad de la persona, entendida casi siempre en términos de autonomía, encuentra refrendo en diversas instancias políticas y jurídicas. Este último punto, por lo demás, es significativo de que la crisis moral en cuestión no es, en sí misma, más que el reflejo de una crisis más profunda, de carácter metafísico y antropológico.

En efecto, el relativismo en cuestión –que adopta dos formas principales: relativismo cultural y subjetivismo, de signo voluntarista o emotivista– es, en último término, significativo de la crisis de racionalidad denunciada con fuerza por Husserl en la década del treinta, y que él cifraba en la reducción de «lo racional» a aquello que es objeto de la ciencia positiva, declarando irracional lo que exceda a ésta y a su método[2]. Lo preocupante de esta escisión era entonces –y lo es todavía hoy– el que las cuestiones verdaderamente significativas para el hombre –las cuestiones de «importancia vital»– quedan arrumbadas al ámbito de lo subjetivo de manera que, poco a poco, se va tornando imposible el diálogo sobre tales asuntos: pertenecen al ámbito de lo opinable, pero –en una

1. Cfr. POLO, L., *Presente y Futuro del Hombre*, Rialp, Madrid, 1993, pp. 25, 88, 97, 99.

2. Cfr. HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, hrsg. Walter Biemel, 2. Auflage, Haag, Martinus Nijhoff, 1962, pp. 1-5.

especie de reedición de la antinomia parmenídea– por eso mismo se descarta su pertenencia al ámbito de lo verdadero.

A partir de ahí, la crisis de racionalidad tiene dos efectos principales: la pérdida de densidad en la comunicación y la sospecha de toda autoridad. Al no haber racionalidad o verdad alguna sobre estos temas –ni esperanza de ella– sólo cabe preguntarse por los intereses que se ocultan tras la defensa de una determinada opinión. Por lo demás, es accidental que los intereses en cuestión sean simples intereses privados y que sean tenidos por legítimos mientras no colisionen con otros intereses igualmente privados. Si todo es opinable, nada hay que oponer en principio al derecho del más fuerte, como no sea una fuerza mayor. Que en una situación semejante uno no se imponga a los demás es sólo cuestión de número, de tiempo, de ganas. Y es que sólo si hay lugar para una verdad común a todos, cabe trascender los intereses meramente privados; sólo la apelación a una verdad y a un bien que se sustraiga en principio a interpretaciones interesadas, pone realmente a salvo de la tiranía. Por el contrario, si no hay verdad sólo queda el interés particular, oculto tras una retórica más o menos hábil, más o menos persuasiva.

No es casual por eso que el mismo diálogo en el que Platón discute la diferencia entre dialéctica y retórica –el *Gorgias*– sea también uno de los lugares clásicos donde se nos ofrecen dos posturas radicales acerca del origen de la ley: naturaleza o convención. Con ello Platón no hacía sino recoger un problema candente en su época. En parte debido al descubrimiento de nuevas culturas, el *nomos* tradicional había entrado en crisis, esto es, comenzaba a ser objeto de una crítica racional. De esa crisis del *nomos* tradicional ofrece un buen testimonio la *Antígona* de Sófocles, cuando hablando con Creonte se atreve a discutir la legitimidad del decreto por el que se le prohibía enterrar a su hermano: «No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses»[3]. En esa apelación de Antígona a las leyes no escritas de los dioses se ha reconocido a menudo la búsqueda de un criterio no convencional de justicia, al que se ha llamado también naturaleza.

Como ha apuntado Spaemann, tiene interés advertir que la apelación a la naturaleza como criterio de discernimiento surge precisamente ahí donde el *nomos* tradicional se pone en cuestión. Lo interesante, en efecto, es reparar en que el descubrimiento de una fáctica pluralidad de culturas no condujo de por sí al relativismo, sino que llevó casi de modo natural a

3. SÓFOCLES, *Antígona*, 451-454, Gredos, Madrid,1981, tr. Assela Alamillo, p. 265. Cfr. ARISTÓTELES, *Rhet.*, I, 13, 1373 b 1-25; *Rhet.*, I, 15, 1375 a 24 y ss.

plantear la cuestión de la norma: ¿existe algún modo de saber qué prácticas, usos y costumbres son mejores, y cuáles son peores?[4] En esos términos discurren las controversias entre Sócrates y los sofistas. El problema latente en esas a menudo acaloradas discusiones no era tanto el discutir si la ley tiene su origen en la convención o en la naturaleza, pues la indicación del doble origen se daba por supuesta. La idea que Platón procuraba transmitir era más bien la necesidad de discernir los distintos sentidos que el término «naturaleza» adopta en boca de Sócrates y en boca, por ejemplo, de Calicles. Por ello, el núcleo de la cuestión quedaría mejor reflejado si planteáramos la siguiente pregunta: ¿qué es más natural al hombre, la justicia o la injusticia?

No es mi intención extenderme aquí acerca de ese diálogo, sino simplemente servirme de él para llamar la atención sobre la relevancia práctica de manejar uno u otro conceptos de naturaleza. Si –aceptado que entendemos lo mismo por justicia– respondemos que es más natural al hombre la injusticia, no queda más salida que asignar a la convención el origen de toda justicia, o bien adjetivar la justicia, hablando por un lado de «justicia convencional» y por otro de «justicia natural», entendiendo por «natural» una instancia ajena a la vida social, que se considera puro artificio, pura convención. La convención en cuestión podrá interpretarse después de modos muy distintos, no siempre fáciles de precisar. Así, Calicles o Trasímaco –tal vez por su carácter virulento– la interpretan como algo limitante de lo que es preciso desembarazarse. Protágoras –después de todo, más moderado– ve la justicia convencional como un artificio benéfico para la convivencia[5]. Pero en uno y otro caso, el criterio del bien o el mal no podrá ser sino pragmático: descaradamente individualista en el caso de Calicles y Trasímaco, que apuestan por la naturaleza; menos descaradamente en el caso de Protágoras, quien apuesta por la convención.

Sin embargo, reducido el bien a «lo conveniente», y establecido como criterio de conveniencia el interés –más o menos particular, pero siempre particular– no sólo está servido el relativismo –individual o cultural– sino también el «fundamento» teórico de la tiranía, es decir, la justificación de la prevalencia y la imposición de intereses particulares, ya de un individuo, ya de toda una comunidad, a otros individuos o a otras comunidades. Para justificar la tiranía, en efecto, no se necesita más que aceptar pacíficamente la no existencia de fundamento racional alguno para

4. Cfr. SPAEMANN, R., *Moralische Grundbegriffe,* Beck'sche Reihe, München, 1991, p. 14.

5. Cfr. STRAUSS, L., *Natural Right and History*, Chicago University Press, Chicago, 1953, p. 107, donde remite al *Protágoras* de PLATÓN, 322 b 6, 327 c 4- e 1.

la conducta, para las prácticas, para las normas. Esto queda reflejado en un célebre fragmento de la *Guerra del Peloponeso* de Tucídides, discípulo del retórico Antifonte, conocido partidario del origen convencional de la ley[6]. En ese fragmento, se nos refiere el diálogo sostenido entre atenienses y melios; un diálogo presidido desde el principio por la voluntad de los atenienses de someter a los melios sin necesidad de acudir a la fuerza, y por tanto un simulacro de diálogo. En él Tucídides pone en boca de los atenienses las siguientes palabras: «se trata más bien de alcanzar lo posible de acuerdo con lo que unos y otros verdaderamente sentimos, porque vosotros habéis aprendido, igual que lo sabemos nosotros, que en las cuestiones humanas las razones de derecho intervienen cuando se parte de una igualdad de fuerzas, mientras que, en caso contrario, los más fuertes determinan lo posible y los débiles lo aceptan»[7].

Que la fuerza fundamente el derecho –la tesis de los atenienses en el pasaje anterior– es un pensamiento solidario con otro que ellos mismos exponen algo después en el curso del mismo diálogo, cuando manifiestan que su postura descansa en una ley de la naturaleza: «siempre se tiene el mando, por una imperiosa ley de la naturaleza, cuando se es más fuerte. Y no somos nosotros quienes hemos instituido esta ley ni fuimos los primeros en aplicarla una vez establecida, sino que la recibimos cuando ya existía y la dejaremos en vigor para siempre habiéndonos limitado a aplicarla, convencidos de que tanto vosotros como cualquier otro pueblo haríais lo mismo de encontraros en la misma situación de poder que nosotros»[8].

Lo que Sócrates entiende por «natural», sin embargo, es algo muy distinto. Sin duplicar equívocamente los sentidos de justicia –hablando por un lado de justicia convencional y por otro de una justicia natural ajena a las exigencias derivadas de la convivencia– la tesis socrática es que resulta más natural al hombre la justicia que la injusticia, en razón de lo cual más vale padecer la injusticia que cometerla. «Más vale» significa en este contexto «es más bueno, más conveniente» –o menos malo, menos inconveniente–. De este modo, Sócrates invierte el planteamiento de Polo y Calicles –y el de Tucídides. Si éstos *definen* «lo bello» –lo moralmente bueno, lo justo– en función de «lo bueno» –lo útil, lo conveniente, lo beneficioso– Sócrates sin más *declara* bueno lo bello, y pernicioso lo feo –lo moralmente malo– sentando así la radical conveniencia de lo

6. Cfr. «Antiphon», 5, *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, I, Alfred Druckenmüller Verlag in Stuttgart, 1964, p. 398.

7. TUCÍDIDES, «Diálogo de Melos» en *La Guerra del Peloponeso*, V, 89, Gredos, Madrid, 1992. tr. J. J. Torres Esbarranch, p. 143.

8. TUCÍDIDES, «Diálogo de Melos» en *La Guerra del Peloponeso*, V, 105, p. 149.

moralmente bueno, su radical naturalidad, a pesar y en contra de todas las apariencias. Lo que de verdad –en realidad– queremos es justicia, y esto es también lo más conveniente, aunque parezca lo contrario. En ese contexto, la dialéctica socrática sirve al propósito de mostrar las contradicciones inherentes al planteamiento sofístico, al tiempo que deja apuntadas de una vez para siempre las dificultades que necesariamente acompañan a todo diálogo presidido y guiado por intereses particulares. Lo que la dialéctica socrática no hace –lo que no puede hacer– es definir positivamente el bien moral. Tal cosa excede a la razón, a la *dianoia*. Es un asunto para el intelecto, para el *nous.*

En ello tenemos una idea digna de consideración. Ni el conocimiento del ser, ni el conocimiento del bien admiten explicaciones más radicales, pues tanto el ser como el bien son el tema propio de los principios de todo razonamiento, y de los principios no hay demostración alguna. ¿Qué sentido tiene entonces el recurso a la naturaleza como criterio de moralidad? El recurso filosófico a la naturaleza –o a lo natural– no puede tener más sentido que el poner de manifiesto los principios de todo razonamiento, los principios de todo lo que llamamos bueno. En la naturaleza tenemos un criterio de consistencia; si algo es bueno, habrá de ser consistente con todo lo demás que también llamamos bueno, y –sobre todo– con lo que de hecho –en la práctica– tomamos por bueno sin problematizar su bondad, hasta el extremo de edificar naturalmente la vida sobre ello.

Sin duda, el conocimiento de lo bueno y lo malo puede estar condicionado por la cultura imperante. Lo propio de la filosofía, sin embargo, es romper el cerco de la cultura, someterla a crítica. Su modo de hacerlo es introduciendo en el diálogo los conceptos oportunos, las distinciones relevantes. Esta es sin duda una de las principales labores del filósofo; en ocasiones una labor tediosa. Parece, en efecto, que entretenidos en semejante tarea, la vida se escapa entre los dedos. Sin embargo la importancia vital de las distinciones es grande. En la *Política*, Aristóteles apunta que los bárbaros trataban como esclavos a las mujeres porque carecían de la distinción entre ambos conceptos. Distinguir –la labor de la razón– es necesario para hacer justicia a la realidad.

En este sentido, la principal tarea que nos proponemos en esta investigación es precisar en qué sentido la naturaleza puede ser vista como criterio de moralidad, y en qué sentido no. Justamente fue no distinguir entre ambos sentidos de naturaleza, lo que motivó el tratamiento poco afortunado de algunos temas por parte del mismo Aristóteles. Precisamente donde el tributo del hombre a la historia se advierte con mayor

nitidez es ahí donde la metafísica no sabe abrirse paso entre la cultura, donde –por decirlo platónicamente– la realidad sucumbe ante las apariencias; donde –por decirlo aristotélicamente– el intelecto no acierta a descubrir lo esencial en lo accidental. Que históricamente –en la práctica– sea posible superar esa limitación, no depende sólo del hombre. Si hemos de hacer caso a Santo Tomás, la eventual debilidad del intelecto –su eventual falta de penetración– no es ajena a la huella que el pecado original ha dejado en nosotros. Que a partir de ahí el remedio para nuestra debilidad no pueda ser simplemente humano, no quiere decir que a la razón humana le sea imposible precisar los sentidos de «naturaleza» y, en consecuencia, distinguir en qué sentido la naturaleza puede ser vista como norma de la praxis; sólo quiere decir, entre otras cosas, que es bueno para la razón el dejarse guiar en su andadura.

En coherencia con lo anterior he creído reconocer en Tomás de Aquino al autor más idóneo para guiar la presente investigación. No se me oculta que la elección de Tomás de Aquino como guía de este trabajo se enfrenta a objeciones evidentes, relacionadas con su condición de teólogo o con su condición de «filósofo cristiano». Adjetivar la filosofía calificándola de «cristiana», en efecto, presenta el inconveniente de particularizar el alcance de una actividad que, por su propia naturaleza, aspira a la universalidad. En este sentido, si lo implicado en la noción de «filosofía cristiana» es que las conclusiones extraídas de ella tienen validez sólo para los cristianos, la elección de Santo Tomás sería contradictoria con el propósito de este trabajo, donde se procura argumentar en qué sentido la naturaleza es normativa para la praxis de cualquier hombre.

Por si fuera poco, a las objeciones referentes a la elección del autor, se añaden otras relativas a la elección del tema, pues en los últimos años –en buena parte por influencia de las críticas modernas al concepto normativo de naturaleza– también dentro de los intérpretes de Tomás de Aquino se ha cuestionado la relevancia de la naturaleza como criterio de moralidad. En efecto, mientras que la interpretación tradicional de Tomás de Aquino había mantenido pacíficamente durante siglos que la ética tenía un fundamento en la naturaleza, apostando, en consecuencia, por una ética *secundum naturam*, contemporáneamente, en parte por la influencia creciente de la filosofía anglosajona, pero también por la avalancha de estudios históricos y críticos sobre la obra del Aquinate, la tendencia se ha invertido, y se ha considerado preciso interpretar la ética tomista como una ética *secundum rationem,* poniendo el acento en la racionalidad práctica y no tanto en la naturaleza. La corrección tiene cierto sabor

kantiano, pero en principio parece fiel al propio planteamiento tomista[9], y parece conjurar asimismo el peligro de transgredir la llamada «ley de Hume», que denunciaba como ilegítimo el tránsito de enunciados de hecho a enunciados de deber[10].

Ciertamente, dentro de la tradición tomista, siempre se ha entendido que los presupuestos ontológicos y gnoseológicos de Hume no consienten una aplicación simple al planteamiento moral de Santo Tomás, precisamente por los diversos conceptos de naturaleza manejados por ambos autores. Para el tomista, en efecto, la naturaleza no es un simple *fact*, sino que está penetrada de normatividad, de tal manera que el tránsito de los hechos a los deberes no sería una maniobra imposible, pues, en sentido estricto, no hay puros hechos y –tal y como ha sido visto por algunos autores[11]– resulta también dudoso que haya «puros deberes», en el sentido enfático que nadie mejor que Kant le ha dado después a esta palabra.

No obstante, es cierto también que en ocasiones la apelación a la naturaleza como fundamento de la moral se ha interpretado de manera poco afortunada, bien resolviéndose en términos biologistas que abocan a aporías insolubles, bien resolviéndose en apelaciones a la esencia humana inoperantes desde el punto de vista práctico[12]. En este sentido, el redescubrimiento de la razón práctica y la insistencia en una ética *secundum rationem* presentaría la virtualidad de mostrar desde el principio lo peculiar del *genus moris* frente al *genus naturae*, dejando a salvo asimismo el carácter práctico del conocimiento moral. Lo moralmente bueno sería la conducta *secundum rationem*, lo moralmente malo la conducta *praeter rationem*. Por lo demás, tales formulaciones y otras semejantes son empleadas por Santo Tomás hasta la saciedad, de manera que existe una base textual abrumadora para la tesis del *secundum rationem*.

A pesar de la justificable insistencia en lo *secundum rationem*, mi opinión es que asistimos a un nuevo desequilibrio, consistente en pasar por alto el efectivo fundamento natural de la moral tomista, que con mayor

9. Sin duda, la naturaleza en cuanto tal no es depositaria de deberes, sino tan sólo de tendencias o inclinaciones. Para la constitución del deber es precisa la razón práctica. Por eso es más adecuado emplear el término bien práctico y añadir que su imperatividad procede de la razón práctica, y en última instancia de Dios mismo.

10. Cfr. GRISEZ, G., «The First Principle of the Practical Reason. A Commentary on the Summa Theologiae I-II, Q. 94, a. 2», en *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, ed. Kenny, A., Macmillan, London, Melbourne, 1969, pp. 340- 383.

11. ANSCOMBE, E. G. M., «Modern Moral Philosophy», en *The Collected Philosophical Papers*, vol. III, Blackwell, Oxford, 1981, pp. 26- 42, p.30.

12. Cfr. RHONHEIMER, M., *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien, 1987, pp. 39-40.

o menor acierto había reconocido la tradición. Los riesgos implícitos en ese desequilibrio son patentes. Si nuestros juicios morales no arraigan de algún modo en la naturaleza, o bien la moral termina siendo pura convención –tan convencional como la misma vida social que, en el planteamiento de Calicles o Protágoras, se contraponía a la naturaleza–; o bien el razonamiento moral termina asimilándose al razonamiento técnico: después de todo, también la técnica versa sobre lo contingente, y también la técnica es depositaria de una cierta racionalidad. De cómo entendamos la relación entre moral y naturaleza, por tanto, depende el modo de afrontar la relación entre cultura y moral, por una parte, y técnica y moral, por otra. Sin embargo, a la vista de la contemporánea insistencia en lo *secundum rationem,* está por ver de qué modo se salva –y si en general se salva– la naturalidad de la moral.

En cualquier caso, y a pesar de las referidas dificultades, considero que hay razones de peso que avalan la elección de Santo Tomás como autor guía de este trabajo. Mencionaré sólo algunas. Por de pronto, supuesta nuestra intención de indagar en qué sentido la naturaleza es norma de moralidad, es claro que no tiene mucho sentido buscar un guía entre los autores modernos, porque precisamente han sido ellos los que han dirigido las críticas más duras a la posibilidad de fundamentar una ética en la naturaleza. Hasta qué punto tales críticas afectan al concepto de naturaleza manejado por Santo Tomás es una cuestión que incidentalmente abordaremos también en el primer capítulo, mientras examinamos el sentido de este término en su pensamiento.

Por otra parte, si no hemos acudido directamente a Aristóteles, a pesar de la enorme influencia que éste tuvo en el concepto de naturaleza manejado por Santo Tomás, es porque –como ha sido sugerido– el modo en que Aristóteles hace operativo en la *Política* su concepto de naturaleza, delata una confusión de sentidos que aconseja buscar un criterio más elaborado. A esto se añade el que en el pensamiento de Santo Tomás entran en juego otros elementos que permiten aproximarlo –en mayor medida que Aristóteles– a los planteamientos modernos de la ética. En este sentido, pienso que en el pensamiento del Aquinate se encuentran las pautas para integrar ética antigua y moderna, en unos términos que resultan hoy particularmente oportunos. Desde cierto punto de vista, en efecto, el principal reto que la ética moderna tiene planteado es proporcionar al hombre un saber integrador que le permita orientarse en un mundo cada vez más fragmentado en multitud de legalidades particulares. Hoy por hoy, los principales modelos éticos legados por la modernidad –deontologismo y teleologismo– se demuestran insuficientes para esa tarea y, mientras tanto, la reciente rehabilitación de la ética de la virtud todavía

es vista como una respuesta insuficiente para los retos morales que plantea el mundo contemporáneo. Ahora bien, dada la incompatibilidad existente entre los dos sistemas ilustrados mencionados –así como la incompatibilidad de ambos con la ética de la virtud– parece que el único modo de plantear una ética integrada es prescindir de los sistemas y atender a los elementos sobre los que cada uno de ellos pivotan, es decir: normas, bienes, virtudes. Los tres elementos encuentran cabida en el pensamiento de Santo Tomás. Por ello, parece conveniente que mientras investigamos en qué sentido la naturaleza es normativa, mostremos el modo en que esos elementos –bienes, virtudes, normas– se articulan entre sí. Los capítulos segundo, tercero y cuarto, se han elaborado teniendo a la vista estos tres factores.

En todo caso, hay un problema en el que finalmente se decide la cuestión de si la moral tiene un fundamento en la naturaleza o si, por el contrario, depende finalmente –con mayor o menor complejidad– sólo del sujeto o de la comunidad de sujetos. Se trata de la cuestión de los actos intrínsecamente malos, que, como es sabido, ha venido a convertirse en una cuestión disputada en nuestro tiempo. En la dificultad para argumentar la existencia de actos intrínsecamente malos, podemos ver un indicio de su carácter básico o central en la ética. Cuando me refiero a su carácter básico, tengo en la mente algo semejante a lo que ocurre con los primeros principios en el ámbito especulativo. Tampoco éstos se pueden propiamente demostrar, como no sea indirectamente, por reducción al absurdo. El absurdo en este caso consiste en la progresiva disolución de las convicciones morales, es decir, todas aquellas convicciones de las que depende la no instrumentalización de los seres humanos para fines extrínsecos a ellos mismos[13]. Como apuntaba, sin embargo, en los últimos años la vigencia práctica de los actos intrínsecamente malos se ha puesto sistemáticamente en duda, de parte de la llamada ética de situación que, nacida al amparo de planteamientos existencialistas, ha considerado preciso equilibrar la insistencia moderna en las normas universales con una atención a la situación particular en la que cada individuo toma sus

13. Se podría decir aquí algo semejante a lo que Santo Tomás registra en el caso de aquellos que niegan la libertad de la voluntad: «(…) Est etiam ennumeranda inter extraneas philosophiae opiniones, quia non solum contrariatur fidei, set subuertit omnia principia philosophie moralis. Si enim non sit aliquid in nobis, set ex necessitate mouemur ad uolendum, tollitur deliberatio, exhortatio, preceptum, et punitio et laus et uituperium, circa que moralis philosophia consistit. Huiusmodi opiniones que destruunt principia alicuuis partis philosophie dicuntur positiones extranee; sicut nichil moueri, quod destruit principia scientie naturalis. Ad huiusmodi autem positiones ponendas inducti sunt aliqui homines partim quidem propter proteruiam, partim propter aliquas rationes sophisticas quas soluere non potuerunt, ut dicitur in IV *Metaphisice* (…)». *De Malo*, Q. 6, a. un., 253-268.

decisiones. A esta cuestión se dedicará el capítulo quinto. La ética tomista contemporánea se ha centrado muy especialmente en este problema, desde la aparición del llamado proporcionalismo moral. Por ello parecía conveniente abordar también esta discusión, si no en sus detalles, sí al menos por lo que hace referencia a nuestro tema. De todo lo anterior se desprende que el planteamiento de esta investigación es más sistemático que histórico, y más temático que dialéctico, aunque se ha procurado trabajar en todo momento sobre una sólida base textual, y se hayan tenido presentes las cuestiones presentes en el debate ético contemporáneo. En este sentido se ha concedido importancia especial a dos discusiones: la ya referida polémica con el proporcionalismo, y la controversia relativa al fundamento de la moral en la razón o en la naturaleza.

El tema y las discusiones relacionadas con él han determinado la selección bibliográfica, muy centrada, como se verá, en la literatura alemana y anglosajona –preferentemente norteamericana–. Con todo, el peso de la investigación ha recaído en el análisis de los textos de Santo Tomás en los que la conexión entre naturaleza y moral se pone más de relieve. Para ello, además de la lectura personal de las principales obras de Santo Tomás sobre moral, ha sido de utilidad el recurso a diccionarios léxicos y reales, que me han facilitado el acceso a los textos más relevantes sobre el tema.

Tanto la primera como la segunda edición de este libro habría sido imposible sin el apoyo incondicional de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, y a ella va en primer lugar mi agradecimiento.

Es de justicia asimismo reconocer la ayuda inestimable que, en los primeros pasos de esta investigación, me prestaron Alejandro Llano y Fernando Inciarte, así como las conversaciones mantenidas, entre otros, con David Gallagher, Jan Aertsen, Martin Rhonheimer, Christopher Martin, William E. May, Kevin White, Richard Hassing y Robert Sokolowski. A Gilberto Gutiérrez, Margarita Mauri, Modesto Santos, Angel Luis González y Rafael Alvira, les agradezco las valiosas observaciones que me hicieron con ocasión de la defensa de la tesis doctoral que está en el origen de esta publicación.

Después de la primera edición, la obra experimentó una buena acogida, y, además de las recensiones publicadas, muchos colegas me hicieron llegar sus comentarios por escrito. En particular quisiera expresar mi agradecimiento a Alejandro Vigo, Albert Zimmermann, David Gallagher, Martin Rhonheimer, Gonzalo Fernández de la Mora (q.e.p.d) y Urbano Ferrer.

En otro orden de cosas, debo hacer constar mi agradecimiento a Mario Šilar, por su inestimable ayuda en el formateo y corrección de las pruebas de imprenta. Tratándose de una obra de fundamentación ética, sería imperdonable pasar por alto su contribución, que constituye un contrapunto necesario al capítulo con el que se cierra el libro.

CAPÍTULO I
¿QUÉ NATURALEZA?

Es cosa sabida que Tomás de Aquino fue teólogo. Fuera de sus comentarios a Aristóteles, y de algunos opúsculos breves, no encontraremos entre las suyas obras propiamente filosóficas. Por lo demás, si se entretuvo en el estudio de la filosofía, no fue sino para servir a la investigación y la docencia de la teología. Bastaría traer a la memoria la estructura de la *Summa Theologiae* para confirmar este punto. Y es que, a pesar de que la estructura de la *Summa* se haya prestado a varias interpretaciones, no cabe duda que, sea aceptando el esquema neoplatónico *exitus-reditus*, sea aceptando el esquema cristocéntrico[1], o cualquier otro, la perspectiva teológica es determinante en el pensamiento de Santo Tomás[2]. Con ello, sin embargo, no se excluye en principio la posibilidad

1. El primero propuesto por CHENU, en «Der Plan der Summa», en *Thomas von Aquin, I, Chronologie und Werkanalyse*, ed. K. Bernath, Wege der Forschung, 188, Darmstadt, 1978, pp. 179-195; el segundo por HAYEN. en «La structure de la somme théologique et Jésus», en Sciences ecclésiastiques, 12, 1960, pp. 59-82. Cfr. CHANG-SUK-SHIN, *Imago Dei und Natura Hominis. Der Doppelansatz der thomistischen Handlungslehre*, Königshausen & Neumann,Würzburg, 1993, pp. 20 y 24.

2. Por lo demás, tales esquemas no tienen por qué excluirse entre sí. Así, por ejemplo, cabe considerar que, dado el plan divino de salvación, el esquema *exitus-reditus*, dentro del cual se encuadra la parte dedicada a la vida moral del hombre, incluye la mediación necesaria de Cristo, y por consiguiente culmina cristológicamente, de acuerdo con el pensamiento de S. PABLO, según el cual todas las cosas serán recapituladas en Cristo (I Cor, 15, 24-28); una recapitulación que –en plena armonía con la visión teleológica del Universo (cfr. BLANCHETTE, O., *The perfection of the Universe according to Aquinas: a teleological cosmology*, University Park, Pennsylvania State, 1992)–, abarca a todas las cosas a través del hombre, en la medida en que el hombre se dirija a su fin.

de considerar autónomamente los aspectos más específicamente filosóficos de su pensamiento. Precisamente en esta relativa autonomía de lo propiamente filosófico frente a lo estrictamente teológico se ha cifrado durante mucho tiempo la originalidad de Tomás de Aquino frente a otros teólogos medievales.

Por otra parte es claro, sin embargo, que esta peculiaridad suya comporta también cierto riesgo a la hora de la interpretación: subrayar excesivamente la autonomía de los elementos filosóficos, ciertamente, podría hacer olvidar de alguna manera que el suyo es un pensamiento unitario, una síntesis articulada en la que los elementos filosóficos quedan integrados en el contexto general de una reflexión radicalmente teológica, porque desde el principio hasta el final está guiada por el hábito sobrenatural de la fe. Sucede con relativa frecuencia, en efecto, que cuando se expone la relación entre razón y fe en el pensamiento del Aquinate, se cifra la diferencia entre ambos órdenes exclusivamente en los contenidos, perdiendo de vista, entretanto, lo que podríamos considerar verdaderamente decisivo: nos encontramos ante un pensamiento ejercido por un hombre cuya razón se encuentra informada por el hábito sobrenatural de la fe. El fruto de la reflexión de un hombre así jamás podrá atribuirse única y exclusivamente a su razón, lo cual no quiere decir en modo alguno que, desde el punto de vista de los contenidos, otro ser humano privado del hábito de fe no pueda llegar al menos en parte a las mismas conclusiones, o seguir los razonamientos de Santo Tomás sin experimentar violencia alguna en su entendimiento[3]. Y es precisamente en este terreno donde comienza a ser posible hablar de una filosofía tomista[4], y, en consecuencia, la discusión filosófica.

Detenerse en las anteriores consideraciones, antes de entrar a lo que propiamente constituirá el objeto de investigación de este trabajo es hasta cierto punto irrenunciable, si hemos de justificar de algún modo la elección de Santo Tomás como un autor relevante en el panorama de la ética filosófica contemporánea. En efecto, desde que Gilson acuñara el término «filosofía cristiana»[5] para referirse en general a la reflexión

3. Para lo cual se puede atender especialmente al planteamiento de la *Summa contra Gentes*. Cfr. I *SCG*, c. 9, p. 22 (Leonina); n. 55 (Marietti). Cfr. AERTSEN, J., *Nature and creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden, New York, Kobenhavn, Köln, E. J . Brill, 1988, pp. 210 y ss.

4. Cfr. KLUXEN, W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1964, p. XX. Cfr. AERTSEN, J., «Gibt es eine mittelalterliche Philosophie?», en *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 102, 1, 1995, pp. 161-177. Cfr. KLEBER, H., *Glück als Lebensziel: Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin*, Aschendorf, Münster, 1988, p. 288.

5. Cfr. GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981; cfr. GILSON, E., «La possibilité philosophique de la philosophie chrétienne», en Revue des Sciences religieuses, 32,

ejercida desde la fe, parece que las objeciones para hacer presente a Tomás de Aquino en el debate filosófico, hubieran encontrado un aliado nacido entre las mismas filas del tomismo[6]. Objeciones, por otra parte, que, como habría argumentado Maritain, se tornarían especialmente insistentes tan pronto como entráramos en el terreno de la filosofía moral. El problema es conocido por los familiarizados con el tema. Según Maritain, el tratamiento de la acción humana desde un punto de vista exclusivamente filosófico resulta insuficiente para constituir la ética en saber científico, ya que, a diferencia de lo que sucede en el ámbito de la filosofía especulativa, en el que cabe tratar muchos temas a los que también tiene acceso el teólogo, con la única diferencia del cambio de perspectiva[7], a la hora de elaborar una ética, supuesto el carácter práctico de esta ciencia, ocurre que la perspectiva del teólogo moral y la del ético es la misma –la perspectiva del fin–, con la diferencia de que sólo el teólogo moral tendría total acceso a los principios, y por tanto sólo él estaría en condiciones de constituir el saber práctico en ciencia. En otras palabras: dada la concreta realidad de la acción, y dado el carácter práctico del conocimiento moral, planteaba Maritain que el único conocimiento adecuadamente práctico con posibilidades de constituirse en ciencia es el proporcionado por la teología moral. En atención a esto, proponía que una «filosofía moral adecuadamente considerada», una filosofía moral adecuada a su tarea práctica de regir la acción, había de subordinarse a la teología y a la fe. De este modo, hablar de una ciencia ética puramente filosófica quedaría descartado. A lo sumo podríamos hablar aquí nuevamente de una filosofía moral cristiana[8].

En la observación de Maritain hay sin duda mucho de verdadero. Después de todo, según se desprende de la *Secunda Pars*, la orientación del hombre a su fin no es posible sin el auxilio de la gracia, lo cual, dada la concreta realidad del hombre tras el pecado, requiere esencialmente

1958, pp. 168-196; *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, 1960. Cfr. AERTSEN, J., *Nature and creature,* p. 206. La presentación del concepto 'filosofía cristiana' por parte de GILSON, desató una gran discusión. Recuerda MCINERNY, que el segundo encuentro de la sociedad tomista francesa en 1933 se dedicó a este tema, y en la discusión tomaron parte los más prestigiosos especialistas del momento: CHENU, SERTILLANGES, VAN STEENBERGHEN, JOLIVET, MANDONNET, y el mismo GILSON, entre otros. Cfr. MCINERNY, R., *The Question of Christian Ethics*, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 1993, p. 10-16. Cfr. AERTSEN, J., *Medieval Philosophy and the Trascendentals. The Case of Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1996, pp. 3-10.

6. Cfr. KLUXEN, W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, p. XVIII.
7. Cfr. MCINERNY, R., *The Question of Christian Ethics*, pp. 17-18.
8. Cfr. KLUXEN, W., *o. c.*, pp. XX-XXI.

abrir las puertas de la moral a la *Tertia Pars*[9]. Sin esto, lejos de poder aspirar el hombre a la visión de Dios, no podría siquiera llevar una vida a la altura de su condición original. Todo ello, ciertamente, autoriza a pensar que la practicidad de la moral, suponiendo el orden natural[10], depende esencialmente de una realidad no estrictamente natural como la gracia. Cosa distinta, sin embargo, es que no quepa, también en el orden práctico, «aislar» los aspectos propiamente filosóficos y exponerlos de manera consistente y razonada, como se hace con cualquier saber científico[11]. Entre los autores que sostienen esta opinión se encuentran McInerny o Kluxen, cuyo libro *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, ha pasado a constituir entretanto un clásico sobre el tema. Con todo, como ha advertido Aertsen, Kluxen todavía considera que la unidad de ética y metafísica no tiene lugar en el nivel de la filosofía, sino en el de la teología. En este punto Aertsen se separa de él, para afirmar que ética y metafísica se unen en un nivel filosófico por la doctrina de los trascendentales[12].

No es mi intención abundar en esta cuestión como no sea incidentalmente. Por lo demás, las anteriores objeciones –mejor sería decir dificultades– no convierten en imposible la tarea de introducir al Aquinate en el contexto general de la ética filosófica. De hecho, tal cosa ya está sucediendo desde hace algunos años. Después de todo, y en plena sintonía con la objeción de Maritain, el que una ética puramente filosófica no sea adecuadamente práctica es una dificultad inherente a toda ética filosófica, y no sólo a la de Tomás de Aquino. Descubrir la aportación del Aquinate en este terreno será al menos tan útil –o tan inútil, según se vea– como

9. Tener ante los ojos la realidad del hombre concreto, en efecto, significa para SANTO TOMÁS, tener ante los ojos la realidad de un hombre dañado en su naturaleza por el pecado original, y por eso mismo destinatario de la obra de la Redención obrada por Cristo. En este sentido, cabe decir que el propio pensamiento moral de SANTO TOMÁS culmina cristológicamente. Cfr. *S. Th.* III Pars, prol.

10. «(…) Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subservat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati (…)». *S. Th.* I, Q. 1, a. 8, ad 2.

11. A este respecto, es útil la investigación histórica de WIELAND, en la que se pone de relieve cómo desde el período que medió entre el comienzo de la recepción de la ética aristotélica hasta el término de la traducción latina de la *Etica a Nicómaco* por parte de R. GROSSETESTE (en torno a 1240), se fueron cumpliendo gradualmente las condiciones que favorecían el surgimiento de una ética filosófica consistente en sí misma. Anteriormente esto no había sido posible –explica WIELAND–, bien porque los contenidos éticos se transmitían como parte de la formación literaria, bien porque siempre comparecían en el contexto de la doctrina cristiana. No había sido posible, tampoco, por la ausencia de una suficiente diferenciación entre teoría y praxis. Cfr. WIELAND, G., *Ethica: Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Aschendorf, Münster, 1981, pp. 1-2.

12. Cfr. AERTSEN, J., *Medieval Philosophy and the Trascendentals*, p. 330.

descubrir la aportación de Aristóteles, de Kant o de Mill. Por lo demás, es claro que desde el punto de vista de la historia de la ética, el lugar de Tomás de Aquino es en sí mismo indiscutible.

En este sentido, no está de más señalar que la suya no es una posición simplemente asimilable a la de la ética antigua, ni tampoco, por otra parte, a la de la ética moderna. Corriendo el riesgo de simplificar demasiado –aunque se trata, por otra parte, de una simplificación aceptada–, cabría decir que si la ética antigua pivota en torno a la naturaleza –y con ella, la virtud y la felicidad–, la ética moderna gira en torno a la libertad/dignidad –y con ella el deber y la justicia–. Si por muchos títulos es cierto que Santo Tomás está más cerca de Aristóteles que de Kant, es también verdad que en él hay lugar para un concepto de libertad ausente en Aristóteles y, sobre todo, para un concepto de dignidad desconocido por éste, de origen judeocristiano. La peculiar posición de Tomás de Aquino al respecto queda bien reflejada en el título de un libro reciente dedicado al tema: *Imago Dei und natura hominis*, en el que se toma en consideración la confluencia de dos tradiciones que, desde perspectivas diferentes, pretenden dar cuenta de la realidad humana: por una parte la doctrina cristiana de la creación, continuada en los Padres[13], que se sirve del concepto de *imago* para subrayar la peculiaridad del hombre entre las restantes criaturas, en términos de libertad[14]. Este pensamiento, que constituiría un punto de contacto con la modernidad, es elegido por Santo Tomás como pórtico de la *Prima Secundae*[15]. Por otra, el concepto aristotélico de naturaleza[16], del que se sirve profusamente nuestro autor, desde el primer momento, para fundamentar su tratamiento de la acción humana en la misma obra[17].

13. Cfr. CHANG-SUK-SHIN, *Imago Dei und Natura Hominis*, pp. 89-90.

14. Cfr. SCHOCKENHOFF, E., *Bonum Hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1987, pp. 85-125.

15. En llamativo contraste con el planteamiento de la moral que hace en III *SCG*, como han notado KLUXEN y SHIN. Cfr. *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, pp. 108-110; CHANG-SUK-SHIN, *Imago Dei und Natura Hominis*, pp. 43 y ss. Así, O. J. BROWN, en *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas. An Approach to an Integral Interpretation of the Thomistic Doctrine of Law* (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1981) ofrece una interpretación de la ley natural en Tomás de Aquino, desde la *Summa Contra Gentiles*, que le permite considerar el pensamiento de Santo Tomás sobre este tema como una «teología de la ley», que, no obstante, acoge, unifica y eleva dos perspectivas filosóficas, como la aristotélica y la ciceroniana.

16. Naturalmente, esto no quiere decir que SANTO TOMÁS no asumiera elementos del concepto agustiniano de «naturaleza», en el que va incluida la referencia a la gracia y la acción milagrosa de Dios. Cfr. CHANG-SUK-SHIN, *Imago Dei und Natura Hominis*, pp. 119-120.

17. «Die thomistische Fundierungsarbeit beginnt jedoch weder mit *imago* noch mit *persona,* sondern mit *natura hominis* bzw. *natura rationalis* (…) Mit dem methodischen Ansatz zu *natura*

«Cuando decimos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, –refiere Santo Tomás en el prólogo a la *Prima Secundae*– entendemos por imagen, como dice el Damasceno, un ser dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de sus propios actos. Por eso, después de haber tratado del ejemplar, de Dios, y de cuanto produjo el poder divino según su voluntad, nos queda estudiar su imagen, es decir, el hombre, como principio que es también de sus propias acciones por tener libre albedrío y dominio de sus actos»[18].

La explícita contextualización en el esquema teológico de la *Summa*, no empece en absoluto el carácter profundamente antropológico de las palabras anteriores. Con ellas se nos anuncia, como apuntábamos, que todo el discurso posterior sobre la vida moral se encuadra en un marco definido: la razón y la libertad, por las que el hombre es dueño de sí y principio de sus acciones, lo cual se registra como un claro signo del ser *ad imaginem Dei* propio del hombre. En sintonía con esto, suele decirse que el carácter de *imago* radica en el ser personal del hombre. Con ello, sin embargo –importa advertirlo–, no se pretende indicar que algo esencialmente distinto de la naturaleza humana sea la causa del carácter de *imago* en el hombre. Es decir, no se pretende indicar que algo distinto de la naturaleza *en términos de esencia* sea la causa del ser *imago* propio del hombre. Más bien se trata de indicar que es el ser mismo –*esse*– de su naturaleza lo que constituye al hombre en *imago Dei* [19]. De acuerdo con ello, sostener que el carácter de *imago* radica en el ser personal del hombre es tanto como decir que la misma naturaleza humana tiene el carácter de *imago*, simplemente *por ser*, si se quiere, por existir individualizada. De ahí la necesidad de reconocer la imagen de Dios en todo hombre existente[20]. Por decirlo más claramente: no es en el concepto de

hominis wird offensichtlich ein teleologisches Denken angekündigt». CHANG-SUK-SHIN, *Imago Dei und Natura Hominis*, pp. 121-122.

18. *S. Th.* I-IIae, prol.

19. Lo cual es algo diverso de afirmar que el hombre sea imagen de Dios por esencia. Imagen de Dios por esencia sólo lo es Dios-Hijo, por ser Él mismo Dios. Para ilustrar la diferencia, SANTO TOMÁS se sirve de un ejemplo: la imagen de un rey se encuentra en su hijo, de una manera por naturaleza distinta a como se encuentra en una moneda. Así también, la imagen de Dios Padre se encuentra en Dios Hijo, de una manera por naturaleza distinta a como se encuentra en el hombre, puesto que la naturaleza divina y la humana son distintas. Cf. *S. Th.* I, Q. 35, a. 2, ad 3; cfr. *S. Th.* I, Q. 93, a. 6, ad 1.

20. Esto no excluye el que también aquí se pueda hablar de una mayor perfección de la imagen: «Cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum: et haec aptitudo consistit

hombre, sino en el hombre existente, donde cabe encontrar la imagen de Dios, pues así como sólo en los entes reales cabe advertir actividad real, sólo el hombre existente tiene la posibilidad real de ejercer la actividad que le es propia –la actividad libre–, a partir de la cual cabe descubrir aquella imagen[21].

Por eso, cuando Tomás de Aquino afirma que la imagen de Dios se encuentra en el hombre –una imagen imperfecta, ciertamente[22]–, y excluye que tal imagen se encuentre en los seres irracionales[23], simplemente pone de manifiesto que la condición de imagen no hay que buscarla en nada esencialmente distinto de la propia naturaleza humana. Y, dado que la suya se define por ser una naturaleza racional, el carácter de imagen habrá que buscarlo en la misma condición *racional* de su naturaleza, o, más precisamente en la actividad característica de un ser de esta naturaleza, es decir, la actividad racional y libre. En este sentido, Santo Tomás es insistente a la hora de afirmar que la imagen de Dios en el hombre se descubre sólo en el alma humana[24]. En su pensamiento, sin embargo, estaría fuera de lugar interpretar esta tesis en términos dualistas, como sugiriendo un desprecio del cuerpo. Su insistencia en recalcar que es en el alma donde se descubre la imagen de Dios está motivada, más bien, por el deseo de hacer justicia al término *imago Dei*, que excluye el considerar algo material como término de esa peculiar semejanza. Para la *similitudo* característica de la creación material, Tomás reserva el término *vestigium*, término que emplea también para referirse a la semejanza de Dios que

in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte: et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. Unde super illud Psalmi 4, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, Glossa (ordin.) distinguit triplicem imaginem: scilicet, creationis, recreationis, et similitudinis.- Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis». *S. Th.* I, Q. 93, a. 4, sol.

21. Que es una imagen trinitaria (cfr. *S. Th.* I, Q. 93, a. 5). «(…) Primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus.- Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae; unumquodque autem virtualiter est in suo principio: secundario, et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt». *S. Th.* I., Q. 93, a. 7, sol.

22. «(…) Manifestum est autem quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quae deducitur a Deo sicut ab exemplari: non tamen est similitudo secundum aequalitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, cum dicit hominem factum ad imaginem Dei: praepositio enim *ad* accesum quendam significat, qui competit rei distanti». *S. Th.* I, Q. 93, a. 1, sol.

23. Cfr. *S. Th.* I, Q. 93, a. 2, sol.; cfr. *S. Th.* I, Q. 93, a. 6, sol.

24. Cfr. *S. Th.* I, Q. 93, a. 6, sol.

cabe descubrir en el cuerpo humano, no sin advertir, siguiendo a San Agustín, que el cuerpo hace presente –representa– la imagen de Dios en el alma[25] en mayor medida que la restante creación material. Con ello, Santo Tomás deja apuntado el lugar especialísimo que en la jerarquía natural de los seres ocupa el hombre: ni animal ni ángel[26]. El ser humano es –como nos dice en una celebrada expresión– «como un horizonte y confín entre la naturaleza espiritual y la corporal»[27]. En todo caso, para nuestro tema, lo interesante es que la naturaleza humana en su integridad queda asumida como *imago Dei*. Esta es, por lo demás, la conclusión que extrae Chang-Suk-Shin de su investigación: para Santo Tomás, la noción de *imago*, referible tanto a la esencia como a la actividad del hombre, abarca todo lo contenido en el concepto de naturaleza racional, así como la perfección de ésta por la gracia. En este sentido, queda excluida cualquier contraposición de ambos conceptos[28].

Lo anterior reviste especial importancia si consideramos que desde Descartes ha sido constante la tentación de comprender al ser humano atendiendo exclusivamente a uno de los extremos de la balanza, condenando la reflexión sobre el hombre a una oscilación inevitable entre materialismo y espiritualismo, o a una dialéctica libertad-naturaleza. A tal tentación no ha sido ajena la ética. Ni tampoco algunas interpretaciones contemporáneas de Tomás de Aquino.

En este sentido resulta significativo el modo en que, durante estos últimos años, se ha planteado la cuestión del criterio moral en la ética de Santo Tomás. Después de una tradición secular afirmando sin problemas que tal criterio de moralidad venía determinado por la naturaleza, en las últimas décadas se ha invocado a la persona como criterio, a menudo queriendo relativizar la relevancia normativa de la naturaleza[29]. En la

25. «Quamvis imago Dei in homine non accipiatur secundum figuram corporalem, tamen corpus hominis, quia solum inter terrenorum animalium corpora non pronum in alvum prostratum est, sed tale est ut ad contemplandum caelum sit aptius, magis in hoc ad imaginem et similitudinem Dei, quam cetera corpora animalium, factum iure videri potest, ut Augustinus dicit in libro *Octoginta trium quaest*. Quod tamen non est sic intelligendum, quasi in corpore hominis sit imago Dei: sed quia ipsa figura humani corporis repraesentat imaginem Dei in anima, per modum vestigii». *S. Th.* I, Q. 93, a. 6, ad 3.

26. Cfr. SCHOCKENHOFF, E., *Bonum Hominis,* pp. 86-87.

27. «Ista flumina in aliis creaturis inveniuntur distincta; sed in homine quodammodo omnia congragantur. Homo enim est quasi horizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque». *In III Sent.,* prol. Cfr. II *SCG*, c. 68. Cfr. AERTSEN, J., *Nature and Creature*, p. 193; ARANGUREN, J., *El lugar del hombre en el Universo: Anima forma corporis*, Eunsa, Pamplona, 1997.

28. Cfr. CHANG-SUK-SHIN, *Imago Dei und Natura Hominis*, p. 205.

29. Así se expresa FUCHS: «Person and nature can be placed counter to each other, so that nature expresses the intrapersonal given of man and his world, while person represents the *I*,

investigación que aquí emprendemos, sin embargo, no he querido fijarme tanto en la dialéctica naturaleza-persona[30], cuanto en otra –sin duda vinculada en muchos casos a la anterior–, por la que se busca precisar el criterio normativo atendiendo más directamente a la razón que a la naturaleza. El problema podría plantearse así: ¿cuál es la norma moral: la razón o la naturaleza?

En torno a este problema –por lo demás planteado en más o menos los mismos o parecidos términos ya por Suárez[31]–, se dividen los intérpretes desde hace ya muchos años[32], en una polémica que ha revivido en los

possessing and shaping itself in terms of given nature. However, one's personhood also is given and in this sense is nature, indeed the determining element of one's humanness, and in this sense of human nature. The nature of man consists above all in being a person (i.e. possessing *ratio*)». FUCHS, J., «The Absolutness of Moral Terms», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, ed. CURRAN, Ch. & MCCORMICK, R., p. 108. Cfr. JANSSENS, L. «Morale conjugale et progestogènes», *Ephemerides theologicae lovanienses*, 39 (Oct.-Dec. 1963).

30. De ahí se sigue una postura tan curiosa como la de ROTTER, quien, sobre la base de una tal contraposición («Der Mensch ist eben Geist in Leib, und er ist neben der Personalität und der Freiheit, die ihn auszeichnen, auch den Gesetzen der Natur untergeordet», p. 37), parece reducir la normatividad de la naturaleza al ámbito del derecho, considerando la perspectiva personalista como la propiamente ética, *Person und Ethik. Zur Grundlegung der Moraltheologie*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien, 1993, p. 37.

31. Cfr. SUÁREZ, F. *De Legibus*, II, V, 1-2, 6; 9, 12.

32. RHONHEIMER (*Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien, 1987, pp. 36-37) ha recordado recientemente la controversia que en los años 30 enfrentó a CATHREIN y ELTER por una parte, y LEHU por otra (Cfr. CATHREIN, V., *Philosohia moralis*, Herder, Friburgo, Barcelona, Roma, 1959, ed. 21 (1ª ed. 1895), §106, § 108. En la línea de CATHREIN, más recientemente, A. GUNTHOR mantiene una postura más próxima a lo *secundum naturam*, en «Natur im Naturgesetz nach Thomas von Aquin», en *Lex et Libertas*, Studi Tomistici 30. Freedom et Law according to St. Thomas Aquinas. Proceedings of the fourth symposium on St. Thomas Aquinas. Philosophy, Rolduc, November 8 and 9, 1986. Ed. Leo J. ELDERS and K. HEDWIG. Pontificia Accademia di S. Tommaso, pp. 82-98). A dicha controversia ya se había referido en su momento WITTMANN (*Die Ethik des Thomas von Aquin*, München, 1933, pp. 9-11), formulando con lucidez el problema: «So unleugbar Thomas immer und immer wieder die Vernunft und nicht die Natur als Norm des sittlichen Handelns bezeichnet, so ist hiermit doch der Sachverhalt nicht erschöpft; es trifft keineswegs zu, daß die Beziehung zur Natur vollständig fehlt, wenn auch der Gedanke noch nicht in den Formen einer späteren Zeit zum Ausdruck gelangt. Beide Auslegungen, sowohl die von Lehu als die von Elter vertretene, erweisen sich als ergänzungsbedürftig». Por su parte, MESSNER (*Etica General y Aplicada*, Rialp, Madrid, México, Buenos Aires, Pamplona, 1969, tr. C. Baliñas, p. 49), aún reconociendo el mérito de WITTMANN –y de CRONIN–, en el diagnóstico del problema, observaba asimismo que ninguno de los dos autores había acertado con la clave de su solución. Una y otra vez, a lo largo de este siglo, el problema ha vuelto a plantearse. Así, en las tres últimas décadas, hemos asistido a una revisión de la ética tomista, en la que se pone en primer plano la razón como criterio moral. GRÜNDEL, por ejemplo, reformula así la cuestión: «An einigen Stellen nimmt Thomas die ganze Natur des Menschen als Norm für das gute Handeln. In I-IIae, Q.71 a. 2, z. B. weist er nicht etwa nach, daß das Naturgemäße auch vernunftgemäß, sondern daß umgekehrt das Vernunftgemäße für den Menschen naturgemäß ist. Der Mensch handelt demnach gut, wenn er vernunftgemäß handelt. Nicht die Natur

últimos tiempos de una manera un tanto agresiva, enfrentando de una parte a Grisez y Finnis, y de otra a autores como McInerny, Hittinger, Simpson, Schütz, o Porter[33]. Para nuestro propósito reviste importancia especial el expreso rechazo de la naturaleza como criterio de moralidad de parte de Finnis[34] y Grisez, por entender que el concepto de naturaleza, en sí mismo metafísico, no tiene lugar en el contexto de un discurso moral, donde ha de ser reemplazado por el de razón práctica[35].

des Menschen, sondern die Vernunft ist der Maßtab für gut und böse, für Tugend und Laster. Die *ratio* hat jedoch die Handlung nicht nur in Bezug auf ihren Gegenstand in die rechte Ordnung zu bringen, sie hat auch zu entscheiden, ob die Umstände und der Zweck des Tuns ihr angemessen sind, d.h. zugleich, ob sie dem letzten Ziel entsprechen. *Secundum ordinem rationis* bedeutet ebenso, gemäß der Hindornung auf das letzte Ziel. Weicht auch nur ein Umstand von der *regula* der Vernunft ab, so ist das Tun schlecht». GRÜNDEL, J., *Die Lehre von dem Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, Aschendorffsche Verlagsbuchhändlung, Münster, 1963, p. 623.

33. La nueva controversia queda en buena parte recogida en los números de la revista *New Scholasticism*, editada por MCINERNY, correspondientes a los años 1986-1988, y básicamente enfrenta a autores como GRISEZ, FINNIS, BOYLE, ó MAY –que, subrayando la racionalidad práctica se inclinan a presentar la ética tomista desde la perspectiva del *secundum rationem*–, y autores como HITTINGER o el propio MCINERNY, que sin descuidar la naturaleza práctica del conocimiento moral, insisten más en las *inclinationes* naturales y en su jerarquía, por lo cual, para un planteamiento dialéctico se les puede catalogar como partidarios del *secundum naturam*.

34. Uno de los puntos en los que esto se refleja es en su rechazo del argumento aristotélico del *ergon* propio. Es sabido que este argumento es uno de los puntos más conflictivos para la intepretación moderna de la ética aristotélica (cfr. GÓMEZ LOBO, A., «The Ergon inference», *Phronesis*, 1989, vol. 34/2, pp. 184). Así, FINNIS lo considera «a piece of bare physics» (cfr. *Fundamentals of Ethics*, Georgetown University Press, Washington, 1983, p. 16) y un «erratic boulder»(cfr. *Fundamentals of Ethics*, p. 17), expresiones que le han acarreado la crítica por parte de MCINERNY (*Aquinas on Human Action*, p. 184), HITTINGER (*A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1987, p. 65) y otros (RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis*, p. 53). Lo «errático» del argumento estribaría, según FINNIS, en que contradice el tono práctico de la ética aristotélica, tono en el que residiría la verdadera aportación de ARISTÓTELES a la ética. Hablar de una función propia del hombre significaría, en efecto, la introducción de un principio ontológico cuya interpretación, dado el carácter práctico del saber ético, resultaría oscura. En efecto: ¿qué querría decir ARISTÓTELES con ello? ¿sugería tal vez una opción por la vida contemplativa? Pero si ese fuera el caso, no se explica la atención detenida a las virtudes morales; por lo demás, en la ética aristotélica no aparece clara la relación entre virtudes morales y contemplación. En el fondo, parecen fundar dos conceptos diversos de felicidad: una meramente humana –la vida según la virtud–, y otra casi divina –la contemplativa–. ARISTÓTELES llega por esta vía a una especie de compromiso resignado entre acción y contemplación, que aboca al hombre a gustar de vez en cuando una plenitud divina, sin que le quepa esperar una satisfacción completa, dada su condición humana. El rechazo del argumento del *ergon* propio, por parte de FINNIS, es indicativo de su resistencia a buscar un refrendo del orden moral en la naturaleza. A su juicio, tal propósito no es compatible con el carácter práctico del conocimiento moral, que es definitorio de la misma ciencia ética. En cambio, FINNIS insiste en la racionalidad como criterio.

35. «From end to end of his ethical discourses, the primary categories for Aquinas are the 'good' and the 'reasonable'; the natural is, from the point of view of his ethics, a speculative appendage added by way of metaphysical reflection, not a counter with which to advance either to

En ello, vaya por delante, hay mucho de verdadero. En rigor, buena parte de la contemporánea insistencia en la razón como criterio de moralidad, ha sido necesaria para salir al paso de interpretaciones sesgadas o poco fieles a los textos de Santo Tomás, cuya amplia difusión se ha debido en buena parte a la manualística[36]. En este sentido, la obra antes mencionada de Kluxen[37], y las más recientes de Rhonheimer[38], constituyen sin duda un punto de referencia obligado para entender en profundidad la naturaleza de la razón práctica en Tomás de Aquino. Sin embargo, es la misma interpretación que Grisez y Finnis ofrecen de la razón práctica la que ha sido ampliamente contestada en el contexto de la polémica recién apuntada.

Al mismo tiempo es cierto también que, otras veces, la invocación a la razón como criterio moral se ha hecho con ánimo dialéctico, por considerar la naturaleza como una instancia puramente física de la que no cabe, en consecuencia, extraer ninguna orientación para la acción, habida cuenta de que los principios de ésta son la razón y la libertad; se entiende, en efecto, que sobre la base de tal concepto de naturaleza, naturaleza y razón se comporten entre sí dialécticamente y de modo extrínseco: la naturaleza se limita a aportar una material que la razón dispone desde fuera, en atención a criterios racionales elaborados atendiendo a otros factores. Este es, simplificando, el esquema que subyace a la moral proporcionalista[39].

or from the practical *prima principia per se nota*». FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, New York University Press, 1980, p. 36.

36. Cfr. MOLINA, E., *La moral entre la convicción y la utilidad: la evolución de la moral desde la manualística al proporcionalismo y al pensamiento de Grisez-Finnis*, Eunate, Pamplona, 1996.

37. Cfr. KLUXEN, W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, p.xxix.

38. Cfr. RHONHEIMER, M., *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien, 1987; *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis*. *Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Enstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Akademie Verlag, Berlin, 1994.

39. «Without doubt, the most significant debate in contemporary Catholic moral theology concerns the existence and grounding of moral norms. What might be called the revisionist approach, which often goes under the name of commensurate reason or proportionalism, has been proposed by many theologians from all parts of the world –Knauer, Janssens, Fuchs, Schüller, Böckle, McCormick, Chiavacci– With some modifications I have expressed general agreement with the direction of this movement. The whole movement shares a common recognition of the problem of physicalism which was present in the older Catholic moral theology. This approach distinguishes between moral evil and physical evil (Knauer); moral evil and ontic evil (Janssens); moral evil and premoral evil (Fuchs). The basis for such distinctions, which are at the heart of the theories, is the unwillingness to identify the physical aspect of the act with the moral aspect of the act». CURRAN, Ch., *Faithful Dissent*, Sheed & Ward, Kansas City, 1986, p. 185.

Sea como fuere, nos encontramos ante dos posiciones que, aun alejándose entre sí en tesis fundamentales, preguntadas por el criterio de moralidad, apuestan unánimemente y sin reservas por la razón. Ciertamente, alguien podría objetar que, teniendo en cuenta que la humana es una naturaleza racional, plantear la cuestión en términos de criterios contrapuestos –o naturaleza, o razón–, significaría plantear un problema ficticio. Sin duda hay algo de cierto en la objeción: puesto que la nuestra es una naturaleza esencialmente racional, para nosotros, la vida *secundum naturam* es y debe ser, vida *secundum rationem.* La objeción es, pues, razonable, pero es preciso advertir asimismo que con ello no se hace sino trasladar el problema de la naturaleza a la razón, pues ¿en qué consiste la vida *secundum rationem*? Por lo demás, alguien familiarizado con la *naturalistic fallacy*, podría hacernos todavía otra objeción: ¿cómo justificamos el tránsito del «ser» al «deber ser»?

La invocación de la *naturalistic fallacy* prácticamente al inicio de esta investigación no está ni mucho menos fuera de lugar. En buena parte, invocar como norma moral a la razón (práctica), ha sido el resultado de asimilar la crítica que desde posiciones analíticas se ha dirigido contra la ética tomista[40]. Como es sabido, la popularización de esa falacia se debe a G. E. Moore, en cuyos *Principia Ethica* puede verse el detonante de las éticas no naturalistas contemporáneas[41]. En esa obra, Moore recoge cuatro formulaciones de dicha falacia. Según una de ellas –la más conocida–, yerra todo aquel que pasa por alto el carácter indefinible del predicado bueno, o identifica tal predicado con una propiedad natural. Que sea indefinible, significa para Moore que no es un predicado analítico, es decir: ninguna proposición de la forma 'esto es bueno' puede considerarse verdadera en virtud del significado de 'bueno'; por el contrario, el predicado 'bueno' debe ser sintético, es decir, debe afirmar que algo distinto de 'bueno' tiene entre sus cualidades, la de 'ser bueno'. ¿Cómo conocemos entonces que algo es bueno? Por intuición. Moore no deja otro camino.

40. Un ejemplo lo constituye el libro de O'CONNOR, D. J., *Aquinas and Natural Law*, MacMillan, London, Melbourne, Toronto, 1967.

41. Posteriormente, otros autores como STEVENSON, o HARE, si bien han criticado a MOORE en algunos puntos, han continuado en la misma línea. STEVENSON criticó el cognitivismo de MOORE, propiciando de esta manera una interpretación voluntarista del bien, que fue llevada por HARE hasta sus últimas consecuencias. Las tesis de estas éticas no-naturalistas son sintetizadas por SIMPSON en los siguientes puntos: «The factual or natural, the realm of the 'is' and of knowledge, is the preserve of the modern science and is evaluatively neutral; good is not part of the natural or the 'is' and is not an object of knowledge but an expression of volitions; thinking does not move willing; there are no desires save actual or contingent ones; there is no highest good for human beings». SIMPSON, P., *Goodness and Nature. A Defense of Ethical Naturalism*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1987, pp. 108-109. Cfr. PRIOR, A. N., *Logic and the Basis of Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1949.

Con ello es coherente otra de las formulaciones de la falacia, que aquí nos interesa más especialmente, a saber, «no advertir que cualquier verdad que afirme 'esto es un bien en sí mismo' es una verdad específica que no puede ser reducida a ninguna aserción acerca de la realidad, y que, por consiguiente, ha de permanecer inafectada por cualesquiera conclusiones que podamos alcanzar acerca de la realidad»[42].

Digo que nos interesa especialmente esa formulación, porque de alguna manera reproduce la objeción que adelantábamos hace un momento: ¿cómo justificamos el tránsito del «ser» al «deber ser»? En efecto: en la medida en que se afirma que todos nuestros conocimientos sobre la realidad no tienen nada que aportar a nuestro conocimiento acerca de lo bueno y lo malo, queda indirectamente consignado como ilegítimo todo tránsito de «enunciados de hecho» a «enunciados de deber». En rigor, según una interpretación corriente, tal objeción había sido formulada por otro de los protagonistas ocultos de la ética moderna –David Hume–, en un célebre pasaje de su *Treatise on Human Nature*:

«En todos los sistemas de moral que yo me he encontrado hasta el momento, he advertido siempre que durante algún tiempo el autor procede según el modo ordinario de razonar, estableciendo la existencia de un Dios, o haciendo observaciones concernientes a los asuntos humanos; cuando, de repente, me sorprende encontrar que, en lugar de las cópulas proposicionales acostumbradas 'es' o 'no es', no hay proposición alguna en la que no esté presente un 'debe' o un 'no debe'. Este cambio es imperceptible, pero es, no obstante, de capital importancia. Porque en la medida en que este 'debe' o 'no debe' expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que sea advertido y explicado; y al mismo tiempo que se dé una razón para lo que parece enteramente inconcebible, a saber, cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son enteramente diferentes de ella»[43].

El pasaje en cuestión ha hecho historia. Para lo que nos concierne aquí, podría decirse incluso que la dificultad apuntada por Hume ha condicionado en buena parte, más o menos directamente, el destino de la ética tomista en nuestro tiempo. Creo, en efecto, que para entender la evolución de la ética tomista, así como su lugar –o su falta de lugar– en la ética contemporánea, es preciso no considerarla al margen de la evolución experimentada por la ética moderna, y, en general, de la filosofía moderna. Para justificar esta afirmación, he considerado oportuno traer a la memoria

42. MOORE, G. E., *Principia Ethica*, § 67, Cambridge University Press, 1968, p. 114.

43 Cfr. HUME, D., *A Treatise of Human Nature* (1740), Book III, Part i, sec. 1. Citado por FINNIS en *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, New York University Press, 1980, pp. 36-37.

siquiera por unos instantes el ambiente filosófico reinante en la Europa de los siglos XVI y XVII. Simplificando mucho, podría decirse que tras la difusión por toda Europa de la corriente nominalista a fines de la Edad Media, el Renacimiento había traído consigo, junto con una revalorización de la retórica por parte de los humanistas, un nuevo florecimiento de la escolástica, de la mano de Cayetano, Francisco de Vitoria, o Domingo de Soto, autores que asumieron la tarea de poner el tomismo a la altura de los nuevos tiempos, en cuyo empeño fueron seguidos pocos años más tarde por Suárez o Vázquez. De entre todos estos autores, Suárez precisamente, fue uno de los que mayor difusión tuvo fuera de círculos neoescolásticos, incluso mientras un modo nuevo de hacer filosofía, asociado a los nombres de Descartes o Locke, empezaba a ver la luz. Con autores como ellos, la filosofía empezaba a discurrir por carriles muy ajenos a los conceptos y a la ontología escolástica, lo que servía poco a poco para ahondar la distancia con aquella tradición. Así –por poner un ejemplo que nos es cercano–, aunque por bastante tiempo fue frecuente apelar a la naturaleza a la hora de abordar cuestiones éticas, la naturaleza a la que apelaba Locke y a la que podría apelar un tomista, ya tenían poco que ver entre sí[44], tan poco que ver, por otra parte, como las modernas teorías de derechos naturales y el derecho natural clásico[45].

Con todo, puede decirse que hasta el siglo XVIII muchos pensadores desarrollaron su actividad todavía bajo la influencia del *De Legibus* de Suárez, lo cual explica, por ejemplo, que a la hora de escribir su *Tratado sobre la Naturaleza Humana* –en particular el pasaje relativo al tránsito de enunciados de hecho a enunciados de deber–, David Hume tuviera a la vista, para criticarla, la postura de autores racionalistas como Butler, y más particularmente la de Samuel Clarke, un hombre educado en la lectura de de Grocio, y muy probablemente de Suárez[46]. Dejando a un lado de momento los propios presupuestos empiristas de Hume, ¿había algo en el pensamiento de Clarke merecedor en sí mismo de la crítica irónica de Hume?

A juicio de John Finnis sí lo había, a saber: en último término un deficiente –por no decir ausente– concepto de razón práctica. Sabido es

44. Hasta el extremo de que, como ha mostrado SIMPSON, la misma formulación de la falacia naturalista por parte de MOORE, descansa en unos presupuestos gnoseológicos y metafísicos heredados de LOCKE. Cfr. SIMPSON, P., *Goodness and Nature*, p. 14.

45. Cfr. TUCK, R., *Natural rights theories. Their origin and development*, Cambridge University Press, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, 1979. Cfr. KÖNIG, S., *Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes, Locke, Kant,* Alber Reihe Praktische Philosophie, Freiburg, München, 1994.

46. Cfr. FINNIS, J., *Natural Law, Natural Rights*, pp. 42-43.

que el propio Hume carecía de este concepto, por lo cual no podía menos de encomendar toda la fuerza motora a las pasiones, y afirmar que la razón es esclava de éstas[47]. El problema de Clarke, por su parte, residía en pensar que el razonamiento práctico consiste en añadir voluntad a un conocimiento simplemente especulativo de la adecuación de una conducta con la naturaleza: justamente el concepto de razón práctica presente en Suárez o Vázquez[48].

Como habremos de examinar en su momento, el concepto de razón práctica manejado por Santo Tomás de Aquino es muy distinto. Sin embargo, semejante concepto de razón práctica iba a ser determinante a la hora de entender la doctrina tomista de la ley natural tal y como fue transmitida por Suárez[49]. Entender la razón práctica como razón especulativa más voluntad, en efecto, aboca más pronto o más tarde a una presentación voluntarista y legalista de aquella doctrina. En parte por eso, y en parte como herencia del nominalismo, se explica la proliferación de la casuística en los siglos inmediatos a Tomás de Aquino hasta la época contemporánea[50]. Que semejante exposición de la moral, centrada en la noción de norma y de obligación, no llamara entonces la atención hay que atribuirlo en parte a que los mismos sistemas morales nacidos al margen de la neoescolástica no eran del todo ajenos a este modo de entender la realidad moral. Así, ninguno de los dos principales sistemas éticos modernos –el kantiano y el utilitarista– se escapa por un instante a la idea de una moral centrada en las normas universales, siendo su preocupación dominante la de precisar el modo según el cual elaboramos tales normas.

Pero el cambio había de llegar, en parte forzado por la historia, y en parte forzado por el surgimiento de la filosofía existencialista, que al subrayar el valor de la existencia individual, cuestionaba indirectamente el valor de las normas morales universales, restándoles relevancia práctica en la dirección de la vida[51]. En este clima cultural han nacido las contem-

47. Lo implícito en esta postura de HUME es el pensamiento de que el bien intelectualmente conocido no mueve a actuar.

48. Cfr. FINNIS, J., *o. c.*, pp. 45-47.

49. Cfr. MAY, W., «The Natural Law Doctrine of Francis Suarez», en *The New Scholasticism*, vol. 58, 1984, pp. 409-423.

50. Para una breve y magistral exposición del cambio de perspectiva operado en la teología moral en este período, cfr. PINCKAERS, S., O. P., *El Evangelio y la Moral*, Eiunsa, Barcelona, 1992. Tr. M. D. Sánchez, pp. 38-39. Cfr. PINCKAERS, S., O. P., *Las fuentes de la moral cristiana*. *Su método, su contenido, su historia*, Eunsa, Pamplona, 1988.

51. Esta filosofía, unida a los descubrimientos de la psicología empírica, han llevado a cuestionar el sentido de expresiones empleadas por SANTO TOMÁS, en particular cuando habla del matrimonio. En este sentido, escribe MULLADHY, «Various European and American theologians, while not wishing to deny that certain actions are destructive of the human subject, have sought to clarify just what might be the meaning of 'each and every marriage act' and of 'peccatum mortale ex

poráneas éticas de situación, que han influido en las propuestas de un amplio número de teólogos[52], preocupados por elaborar una ética verdaderamente personal[53], en la que no se afronte la vida moral en términos de aplicación de normas universales a la situación concreta[54]. En un intento de cubrir esta necesidad, algunos teólogos han inaugurado la línea de teología moral conocida como proporcionalismo. A esta corriente nos referíamos más arriba como uno de los casos en los que la apelación a la naturaleza como criterio de moralidad es vista como «fisicalismo» o «biologismo».

Y es justo en este punto donde contemporáneamente, dentro del tomismo, se vuelve a plantear el debate acerca del lugar de la naturaleza en la moral. La razón para ello la ha ofrecido en bandeja la misma moral de situación, y en particular la referida corriente proporcionalista, problematizando el sentido de lo que la tradición había entendido por «actos intrínsecamente malos». Así, mientras que bajo tal expresión tradicionalmente se entendía que hay tipos de acción que, por su propia naturaleza, entrañan un grave desorden moral, un autor como Böckle, sobre

suo genere' in the light of St. Thomas' statement that the end gives the species in morals. This reexamination has led them to posit the concept of the 'virtually exceptionless norm', the 'formal existential norm', and the 'teleological norm'. As a result of this, these moral theologians have called for a moral teaching which takes more account of the historical and existential situation of modern man. This ethics would answer the call of the modern world for moral norms based on the real situations in which men find themselves today and would not look on moral actions as simply the practice of universal norms». MULLADHY, N.,O. P., *The meaning of the Term 'Moral' in St. Thomas Aquinas*, Studi Tomistici, 27, Libr. Editrice Vaticana, Roma, 1986, p. 9.

52. Empezando por RAHNER, a quien se debe la introducción de la «formal existential ethics», término con el que él se refiere a una ética que tiene en cuenta no sólo las normas universales –leyes–, sino también la situación histórica del individuo (cfr. ROTTER, H., *Person und Ethik. Zur Grundlegung der Moraltheologie*, p. 29; cfr. MULLADHY, B., O. P., *The Meaning of the Term 'Moral' in St. Thomas Aquinas*, pp. 11-12); actuando, el hombre es, para RAHNER, un *individuum ineffabile*, siendo la realidad individual la última clave hermenéutica para la especificación de los actos morales (cfr. MULLADHY, B., O. P., *o. c.*, p. 14). El pensamiento de RAHNER ha constituido un reto para los moralistas modernos, deseosos de conciliar la doctrina de los actos malos *ex genere suo* y una visión más existencial de la ética. En esta línea se ha desarrollado una corriente de teología moral conocida como «moderate teleology», así llamada porque pretenden un intermedio entre las dos corrientes dominantes de la ética filosófica: la deontológica y la teleológica. Entre ellos se cuentan Ch. CURRAN, R. MCCORMICK, FUCHS, SCHÜLLER, KNAUER, JANSSENS, y algunos otros. Cfr. MULLADHY, B., O. P., *The Meaning of the Term 'Moral' in St. Thomas Aquinas*, pp. 17 y ss.

53. Cfr. ROTTER, H., *Person und Ethik. Zur Grundlegung der Moraltheologie*, p. 29.

54. En esta línea, RAHNER remite el juicio y la fuerza vinculante de la norma individual enteramente a la conciencia (cfr. MULLADHY, *The Meaning of the Term 'Moral' in St. Thomas Aquinas*, p. 16). Con todo, él insiste en distinguir su ética existencial de una ética de situación extrema (como podría ser, p. ej. la de FLETCHER, J., *Etica de situación. La nueva moral*, Barcelona, Ariel, 1970), pues, a diferencia de éstas últimas, RAHNER concede un lugar a las normas universales, en la formación del juicio de conciencia, si bien su carácter de guía no es absoluto.

la base de una previa distinción entre «bienes» –a los que concede un carácter premoral– y «valores» –a los que concede un carácter moral, llega a afirmar que sólo es incuestionable la maldad de las acciones que atentan directamente contra los «valores», pero que la de aquellas que atentan directamente contra los «bienes» admite cuestión[55].

Entretanto, salta a la vista que en el planteamiento de Böckle desempeña un papel capital la distinción entre bienes y valores, un término este último que la ética de Santo Tomás no echaba particularmente en falta, aunque últimamente bastantes autores cercanos al tomismo recurran a él con frecuencia[56]. Entre ellos merece la pena mencionar al propio Finnis, al que ya me he referido más arriba. Según explica él mismo, la introducción del término «valor» viene requerida para discernir dos sentidos distintos implícitos en nuestro uso habitual del término «bien»: por una parte, con el término bien nos referimos a veces a una meta o un objetivo particular, que consideramos deseable actualmente; otras veces, con el término «bien» nos referimos en cambio a una forma genérica de bien que puede realizarse de muchas maneras en muchas situaciones indefinidas. De acuerdo con tal distinción, Finnis propone reservar el término «value» para referirse a éste último sentido de «bien»[57].

Si la introducción del término «valor» en la reflexión moral es un punto común a Böckle y Finnis –los dos autores relativamente cercanos a la tradición tomista–, mayores son, sin embargo sus diferencias. Mientras que Böckle pasa por ser uno de los principales representantes de las morales teleológicas[58], en las que –precisamente sobre la base de la mencionada diferencia entre bienes premorales y morales– se ha venido a desvirtuar la doctrina tradicional de los actos intrínsecamente malos[59], Finnis, por el contrario, se cuenta entre los autores que con más energía ha combatido tal postura, mereciendo por eso figurar entre los partidarios de

55. Cfr. BÖCKLE, F., *Fundamentalmoral*, Kösel, München, 1978 (2ª ed.), p. 311. Frente a esta postura, parece conveniente insistir en que tanto los hechos como los valores son abstracciones. No existen los valores. En el orden moral, lo único que *realmente* existe son las acciones y los hábitos, y éstos dicen siempre relación a una naturaleza, para perfeccionarla o para dañarla.

56. Cfr. SEIFERT, J., «Ontic and Moral Goods and Evils: On the Use and Abuse of Important Ethical Distinctions», en *Anthropotes. Rivista di Studi sulla Persona e la Famiglia*, 1987, pp. 211-227.

57. Cfr. FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, p. 61. La clarificación es oportuna, porque una de las críticas dirigidas a GRISEZ por parte de BÖCKLE es su negligencia en distinguir los dos sentidos. Cfr. BÖCKLE, F., *Fundamentalmoral*, pp. 310-311.

58. «Als teleologisch bezeichnen wir jene Theorie, die besagt, alle Handlungen müßten ausschließlich von ihren Folgen her sittlich beurteilt werden». BÖCKLE, F., *Fundamentalmoral*, p. 306.

59. Cfr. CAHILL, L. S., «Teleology, Utilitarianism, and Christian Ethics», en *Theological Studies*, 42, 1981, pp. 601-629, p. 617.

las morales deontológicas[60]. Ahora bien: a la vista de tal confrontación, no parece sino que nos halláramos ante una reproducción intratomista del debate ético moderno, entre éticas teleológicas y éticas deontológicas. Y es que invocar textos del s. XIII, no basta para abandonar los prejuicios ilustrados.

Entre tanto, sin embargo, el panorama ético contemporáneo se ha visto revolucionado por la reaparición de la olvidada ética de la virtud[61]. Si bien en un primer momento esta reaparición ha significado la vuelta a escena de Aristóteles, en los últimos años ha tenido lugar asimismo un retorno a Santo Tomás desde esta perspectiva[62]. El redescubrimiento de la virtud después de tantos siglos ha de considerarse un hecho de gran relevancia filosófica. En particular para el tema que nos va a ocupar de aquí en adelante, esto ha de considerarse un hecho clave, de capital importancia. Porque hablar de la virtud, como veremos, significa ciertamente, hablar de razón, pero al mismo tiempo significa hablar de naturaleza de un modo poco corriente en la filosofía moderna. Como digo, habrá oportunidad de verlo más despacio. Lo que ahora procede, es anunciar el plan que se va a seguir para abordar nuestro tema.

Y por tratarse toda investigación de una tarea práctica, parece conveniente en primer lugar determinar claramente el objetivo al que apuntamos. El objetivo en cuestión viene determinado por los dos problemas a los que he hecho referencia en las páginas anteriores: la polémica razón o naturaleza, y la polémica en torno a los actos intrínsecamente malos. En particular, al referirnos a la primera de estas dos cuestiones, señalábamos que tal vez se trate de un problema ficticio, ya que al ser la humana una naturaleza racional, lo coherente es considerar

60. BÖCKLE define así la postura deontologista: «Als deontologisch bezeichnen wir jene Theorie, die behauptet, nicht alle Handlungen seien ausschließlich durch ihre Folgen sittlich bestimmt. Diese Theorie schließt also nicht aus, daß manche Handlungen teleologisch beurteilt werden müssen. Sie verneint aber, daß dies allgemein so sei. Ihre Vertreter sind überzeugt, daß es Handlungen gebe, die unabhängig von möglichen Umständen in sich selbst sittenwidrig seien, gleichgültig, welche Folgen auch damit verbunden seien. Dazu zählen sie beispielsweise die Falschaussage (Lüge) oder den Ausschluß der Zeugung aus dem Geschlechtsakt (Masturbation, Sterilisation). Darüber hinaus gibt es ihrer Meinung nach auch Handlungen, die zumindest unter bestimmten Umständen, unabhängig von den Folgen, immer und ausnahmslos verboten sind. Dazu wäre etwa die Tötung eines unschuldigen Menschen (*occisio innocentis*) zu rechnen». BÖCKLE, F., *Fundamentalmoral*, p. 315.

61. Cfr. MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Crítica, Madrid, 1987, tr. A. Valcárcel.

62. Cfr. ABBÀ, G., *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Las, Roma, 1983; SCHOCKENHOFF, E., *Bonum Hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1987; PORTER, J., *The recovery of virtue: The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, Westminster, John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1990.

que la razón sea la norma de la conducta humana. Apuntábamos, sin embargo, que en este caso sería deseable precisar de qué razón hablamos. La objeción es oportuna, porque tanto las éticas deontológicas como las teleológicas apelan igualmente a la razón, para extraer conclusiones radicalmente dispares.

Por otra parte, al enunciar el problema de los actos intrínsecamente malos, tal y como se ha planteado en el ámbito de las éticas teleológicas, se sugería la especial oportunidad de un retorno a la naturaleza, con el objetivo de justificar finalmente la existencia de tales actos. Aunque no es todavía el momento de abundar en esa sugerencia, parece sin embargo que con ella se nos invita a reconsiderar la vinculación entre razón y naturaleza, en unos términos diversos a como se viene planteando en la ética moderna, por tanto de una manera no dialéctica. En particular, habría que mostrar cómo el carácter irrenunciable de la razón a la hora de guiar el comportamiento humano, no excluye en principio la posibilidad de reconocer en ella una intrínseca referencia a la naturaleza, pues parece claro en efecto, que dejada a sí misma, sin más contrapeso material que el mundo exterior, la razón queda abocada a una dialéctica entre bienes y valores difícilmente superable.

Sin embargo, no parece posible seguir abundando en estas «sugerencias» mientras no avancemos un poco más en el mismo pensamiento del Aquinate; para lo cual es preciso, en primer término, examinar particularmente qué hemos de entender por «natural» en el pensamiento de Santo Tomás.

1. LA NATURALEZA Y LO *SECUNDUM NATURAM*

De acuerdo con ello, y sin pretender en modo alguno un estudio exhaustivo del término «naturaleza»[63], conviene considerar, aunque sea someramente, qué sentidos principales adopta esta palabra en el pensamiento de Santo Tomás. Para esto puede servirnos de guía el siguiente texto que figura casi al inicio de la *III Pars*[64]:

63. Cfr. AERTSEN, J., *Nature and Creature. Thomas Aquinas' s Way of Thought*, E. J. Brill, Leiden, New York, København, Köln, 1988; cfr. PANIKER, R., *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, CSIC, Madrid, 1951.

64. Cfr. CHANG-SUK-SHIN, *Imago Dei und Natura Hominis*, pp. 131-136, donde SHIN examina también el análisis que SANTO TOMÁS hace en *De ente et essentia*, c. 1, de la definición de naturaleza dada por BOECIO 'natura dicitur omne illud quod intellectu quoquo modo capi potest',

«Debe saberse que el nombre 'naturaleza' se dice de 'naciendo'. De donde primeramente, tal nombre fue impuesto para significar la generación de los seres vivos, que se llama *nativitas* o *pullulatio*, como si dijéramos naturaleza a 'lo que ha de nacer'. Después, el nombre de naturaleza pasó a significar el 'principio de esta generación'. Y como el principio de la generación en los seres vivos es intrínseco, posteriormente el nombre fue derivado para significar 'cualquier principio intrínseco de movimiento', según lo que dice el Filósofo en *II Phys*., que 'naturaleza es el principio de movimiento en aquello que es *per se* y no *secundum accidens.* Este principio, sin embargo, puede ser forma o materia. Y por eso, a veces 'naturaleza' quiere decir forma, y a veces materia. Y porque el fin de la generación natural es, en aquello que se genera, la esencia de la especie, que se significa en la definición, por ello también la esencia de la especie se llama naturaleza. Y de este modo define Boecio la naturaleza en el libro *De duabus Nat*., diciendo: 'la naturaleza es la diferencia específica que informa cualquier cosa', a saber, lo que completa la definición de la especie»[65].

En el texto anterior, Santo Tomás da razón de los diversos sentidos del término «naturaleza» siguiendo un orden, no tanto histórico cuanto genético-sistemático, en el que los sentidos precedentes dan razón de los posteriores. Así, «naturaleza» (de *nativitas*) fue antes que nada un nombre para designar el proceso de nacer; de ahí pasó a designar el principio de ese proceso. Ahora bien, dado que, como explica Santo Tomás, en el caso de los seres vivos tal principio es siempre un principio intrínseco, el término «naturaleza» vino a significar en general «cualquier principio *intrínseco* de movimiento», o sea, la forma o la materia.

Para entender el sentido del término «intrínseco» en ese texto puede ser de utilidad traer a nuestra consideración un movimiento cualquiera. Un ejemplo típico es la bola de billar empujada por el taco del jugador. En este caso es fácil advertir que el principio de tal movimiento no está en la bola misma, sino en el jugador: es un principio extrínseco. Podríamos incluso distinguir más y decir que, en rigor, los principios extrínsecos son dos: tanto la causa final –el objetivo al que el jugador dirige la bola–, como la causa eficiente –el impulso que le da con el taco–, tienen su origen en el jugador, y son extrínsecas al móvil. En contraste, cuando describimos la naturaleza como un principio intrínseco de movimiento, queremos decir que ella da razón de todos los movimientos que *per se*

para concluir que no se registra ninguna contradicción entre ése y el texto de la III *Pars*, más deudor de ARISTÓTELES.

65. *S. Th.* III, Q. 2, a. 1, sol.

pertenecen al móvil. Esto es claro en los seres vivos. Para Aristóteles también era claro del movimiento local, pues entendía que cada cuerpo tiene su lugar natural, esto es, un lugar al que tal cuerpo tiende *intrínsecamente* o por su propia naturaleza: el fuego hacia arriba, la tierra hacia abajo, etc. En este caso, además, cabe advertir más claramente cómo el término «naturaleza» no connota sólo la idea de principio activo, sino también la de principio pasivo: tener tal naturaleza es lo que da razón de la aptitud de ciertos seres para determinados movimientos[66].

Así pues, de entender la «naturaleza» como simple *nativitas*, se pasó a considerarla como un principio intrínseco, que da razón de todos los movimientos que pertenecen *per se* a los seres vivos. De ahí, su sentido se amplió hasta abarcar en los principios intrínsecos de movimiento incluso de los seres no vivos, de tal manera que pasó a significar forma y materia. Lo importante es advertir que, para entonces, el término «naturaleza» ha dejado de incluir la referencia a un fin intrínseco.

En efecto: la ampliación del sentido de «naturaleza» hasta incluir seres no vivos, presenta el peligro de hacernos olvidar que, tratando de seres vivos el sentido primordial de naturaleza no es ése, sino este otro: el principio de la generación. Ahora bien, el principio de la generación es el fin por el que obra el agente, que, según el adagio clásico, es lo similar a sí: *omne agens agit sibi simile*. Es decir, en el caso de un ser vivo, la generación de otro como él, de su misma naturaleza. A partir de aquí resulta claro que, si por «naturaleza» hay que entender el principio de la generación, las diferentes naturalezas no serán sino diferentes principios de generación, que, en la medida en que se generen, darán lugar a naturalezas semejantes. Y, así, podríamos decir –reparando en el texto que es objeto de nuestro comentario– que sólo «porque el fin de la generación natural es, en aquello que se genera, la esencia de la especie –que se significa en la definición– por ello también la esencia de la especie se llama naturaleza».

Este último sentido de naturaleza –naturaleza como esencia–, resulta, en rigor, el primero por el simple hecho de que la esencia es el fin de la generación, y, eventualmente, principio de otras generaciones. Por eso para Aristóteles el ser capaz de generar era significativo de que un animal había alcanzado la plenitud correspondiente a su naturaleza. Que la

66. Como ha advertido AERTSEN, esto tiene gran importancia para la doctrina tomista de la *potentia obedientialis*. (cfr. AERTSEN, J., *Nature and Creature*, pp. 287, 290 y ss.) Según esta doctrina, en efecto, no todo movimiento padecido por un móvil, a causa de un principio externo –por ejemplo Dios– es por eso contrario a la naturaleza. En este sentido veremos más adelante veremos cómo no todo movimiento *praeter naturam* es *contra naturam*: hay movimientos *praeter naturam* que son *supra naturam*.

esencia sea el fin de la generación significa, por lo demás, que los procesos naturales acontecen ordenadamente por tal fin, a saber: generar otro ser con la misma naturaleza[67]. Así, puede decirse que en la generación de los seres vivos el fin es la forma, constituyendo un principio que, desde dentro, opera disponiendo y ordenando la materia según formas o especies determinadas, ordenadas a su vez a sus operaciones específicas. Este es el sentido de que, al afirmar la existencia de la finalidad en el reino de la naturaleza, Aristóteles introdujera en el mundo sublunar una cierta necesidad, llamada necesidad hipotética, por la cual resultaba posible afirmar que cada ser natural desarrolla una serie de procesos, y no otros, en orden a la consecución de su fin, bien entendido que «su fin» no es, en ningún caso, algo extrínseco al ser natural, sino su bien, su plenitud o actualidad propia[68]; el ejercicio pleno de su vida específica, en el caso de que se trate de un ser vivo. A esos procesos se les puede llamar genéricamente, procesos *secundum naturam.*

Antes de considerar el sentido que esta expresión –*secundum naturam*– adopta en los textos de Santo Tomás, quisiera sin embargo dejar apuntado que la identificación fin-bien, esencial para entender el concepto tomista de naturaleza, se perderá en la filosofía moderna[69]. La posibilidad de esta pérdida está incluida en la misma ampliación del término naturaleza, hasta significar en general «cualquier principio intrínseco», porque en esa medida cabe aplicar el término hasta a los seres artificiales, significando entonces «forma» o «materia». Ahora bien, en el caso de los seres artificiales, es claro que la constitución de la forma no depende en modo alguno de un principio intrínseco, sino –como en el caso del movimiento de la bola de billar–, de la actividad de un agente extrínseco[70]. Por esta razón, cuando a fines de la Edad Media empiezan a prosperar justificaciones mecanicistas de la creación[71], la consiguiente consideración

67. Cfr. *Sent. Lib. de An.*, II, cap. VII, 415 a 26, 61-.75 (Leonina); lectio VII, n. 312 (Marietti); Cfr. AERTSEN, J., *Nature and Creature*, p. 281.

68. Cfr. ALVIRA, R., *La noción de finalidad*, Eunsa, Pamplona, 1978, p. 19.

69. En parte, como consecuencia de la aceptación de una ontología y una gnoseología nominalista. Cfr. SPAEMANN, R. & LÖW, R., *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper, München, Zürich, 1985, p. 99.

70. «El arte es un principio que está en otro; la naturaleza un principio que está en la cosa misma». *Metaph.* XII, c. 3, 1070 a 7.

71. «It is widely acknowledge that the origins of modern science and philosophy are charaterized by (1) an attack on formal and final causality, (2) an exclusive emphasis on efficient and material causality, and (3) a proclamation of the future enhancement of human power. Bacon's New Organon provides classic text on this tripartite scheme: 'It is a correct position that 'true knowledge is knowledge by causes. And causes again are not improperly distributed into four kinds: the material, the formal, the efficient, and the final. But of these the final cause rather corrupts than advances the sciences, except such as have to do with human action. The discovery of

de la naturaleza misma en términos de pura materia, quedaba servida. Comenzaba a ser posible prescindir del dinamismo teleológico de la naturaleza, convirtiendo el fin en algo extrínseco a la naturaleza así entendida. A ello vino a unirse el método propio de la nueva ciencia, así como el interés por el dominio de la naturaleza, surgido a la sombra de la imagen renacentista del hombre. Para entonces, la naturaleza ya había sido despojada de sus fines intrínsecos[72]. ¿Qué consecuencias cabe extraer de aquí? Por de pronto, la «forma» queda aislada de la actividad, «cristalizando» en una especie de núcleo estático, cuya relación con la actividad es algo en última instancia misterioso, pues ¿cómo algo estático puede ser principio de cualquier actividad? En consecuencia, el movimiento habrá que interpretarlo en términos de pura eficiencia espontánea, sin quedar muy claro de qué manera podrá repercutir la actividad de un agente en su propia forma. No es extraño, por eso, que la desteleologización de la naturaleza en la modernidad coincida –por lo que al hombre respecta– con el olvido de los hábitos, tal y como los había conocido Aristóteles. Poseer una determinada forma vendría entonces a identificarse con poseer *de hecho* ciertas características. La naturaleza queda reducida al estatuto de «hecho», no siendo la Naturaleza –con mayúscula–, más que el conjunto de los hechos[73]. Por su parte, actuar naturalmente pasa a significar exclusivamente, actuar espontáneamente.

the formal is despaired of. The efficient and the material (as they are investigated and received, that is, as remote causees, without reference to the latent process leading to the form) are but slight and superficial, and contribute little, if anything, to true and active science' (Bacon, *The New Organon*, II, Aph. 2, 121). We get a taste of what Bacon means by the final causes of human action in New Organon I. 129: 'to establish and extend the power and dominion of the human race itself over the universe'». HASSING, R., *Final Causality in Nature and Human Affairs*, CUA Press, Washington, D. C., 1997.

72. Esta idea la he desarrollado al hilo del pensamiento de R. SPAEMANN en *Naturaleza y Dignidad: un estudio desde Robert Spaemann*, Pamplona, Eunsa, 1996.

73. Importa notar que la «naturaleza» que es objeto de la ciencia moderna no es otra cosa que los *facts* de HUME, una abstracción de la naturaleza real, que ha sido despojada de todo «valor» en la medida en que ha sido despojada de toda referencia a un fin intrínseco que definía su bondad: «That modern science is one of the major factor behind Moore's rejection of naturalism is important because it plays a similar role in the case of many others who also reject naturalism. In fact, it is only against this background that Moore's belief in the indefinability of good at last takes on a certain plausibility. If defining good means equating it in some sense with being, or a part of being, and if being (or reality or nature) is identified with the objects of modern science, and if this science is understood as evaluatively neutral, then any attempted definition of good will be erroneous, since it will involve equating something in one class, the class of values, with something in another class, the class of facts. It thus emerges that, in Moore's opinion, the reason why naturalism is a logical error, a fallacy, is that it is first of all a factual error, an error about the nature of being or the nature of nature. What, therefore, lies behind his views on naturalism is not so much logic as a certain theory of physics; and since his ethics depends, for its elaboration, on his prior rejection of naturalism, it follows that if anyone's ethics is based on science it is as much Moore's

Precisamente en esos términos entienden Hume[74] o Stuart Mill[75] la naturaleza y lo natural, y por ello retirarán a lo *secundum naturam* toda relevancia normativa: si la naturaleza es una mera instancia fáctica, y lo natural es entendido exclusivamente en términos de espontaneidad, apelar a la naturaleza como norma es todo menos moral. Lo natural pasa a designar simplemente lo normal en sentido estadístico, no habiendo razón alguna que dé razón de esa superioridad estadística. Que esto sea lo natural, es una cuestión *de hecho*. Ciertamente, reducir la naturaleza al estatuto de hecho, conlleva aceptar a continuación que las excepciones a «lo natural» gocen del mismo estatuto fáctico que «lo natural»: no hay razón alguna que permita considerar una conducta o un proceso como más natural que otro. Como ejemplo de lo anterior, puede considerarse el siguiente texto de Mill, con el que prácticamente concluye su conocido ensayo «Nature»:

«La palabra 'Naturaleza' tiene dos significados principales: o bien denota el entero sistema de las cosas, con el agregado de todas sus propiedades, o bien denota las cosas tal y como serían con independencia de la intervención humana. En el primero de los sentidos, la doctrina de que el hombre debe seguir la naturaleza, carece de significado, pues el hombre no tiene poder para hacer otra cosa que seguir la naturaleza; todas sus acciones son realizadas a través de, y en obediencia a, algunas, una, o muchas de las leyes físicas o mentales de la naturaleza. En el otro sentido del término, la doctrina de que el hombre debe seguir la naturaleza, o, en otras palabras, que debe constituir el curso espontáneo de las cosas en modelo de sus acciones voluntarias, es igualmente irracional e inmoral. Irracional porque cualquier acción humana, consiste en alterar, y toda acción útil consiste en mejorar el curso espontáneo de la naturaleza; inmoral, porque el curso de los fenómenos naturales, repleto con todo lo que cuando es cometido por seres humanos es más merecedor de horror, cualquiera que procurase en sus acciones imitar el curso natural de las

as the Stoics'. It is at any rate the case that views about science lie at the root of his thinking here, for this last argument may be summarized thus: nature is not the source of good or value because nature is the province of modern science, and modern science is value-free. These beliefes, however, are left undefended and unanalysed in *Principia Ethica*». SIMPSON, P., *Goodness and Nature*, p. 30.

74. Cfr. HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, Bk. III, I, Oxford, Clarendon Press, 1967, p. 475.

75. Cfr. MILL, J. S., «Nature», en *Three Essays on Ethics, Religion and Society*, (1874), Ed. J. M. Robson, University of Toronto Press, Routlege & Kegan Paul, 1969, pp. 374, 375; cfr. p. 377, p. 401.

cosas sería visto y reconocido universalmente como el más depravado de los hombres (…)»[76].

Lo natural como sinónimo de lo espontáneo, no era, sin embargo, el principal sentido de lo *secundum naturam* en Santo Tomás, no ya en el orden de lo humano, sino también en el orden de la naturaleza. Precisamente conviene comenzar por aquí, para entender el sentido profundo que «lo natural» tiene en Santo Tomás. Así pues, al hilo de Aristóteles, el Aquinate apunta: «se llaman *secundum naturam* tanto los sujetos que tienen su ser por naturaleza, como los accidentes que inhieren en aquellos, causados por un principio de este tipo (la naturaleza); como el ser llevado hacia arriba no es la misma naturaleza, ni tiene naturaleza, sino que es causado por la naturaleza *(causatum a natura)*»[77].

De acuerdo con lo anterior, *secundum naturam* es, en sentido amplio, *lo natural* como adjetivo. Natural es lo que tiene a la naturaleza como principio intrínseco y *per se*; por tanto, con ello se excluye tanto el arte y lo que es *ab arte*[78], como lo que es *a casu*[79]. Así, pueden llamarse *secundum naturam* los sujetos cuya causa es la naturaleza –por ejemplo un árbol, un animal cualquiera–; pero también es *secundum naturam* lo que se sigue de ellos en virtud de este principio, es decir, lo que se sigue *per se*, y no *per accidens*[80]: sean ciertos accidentes (tal color, tal tamaño), sean determinadas operaciones (comer, moverse, conocer), o sin más ciertos movimientos (y así es natural el movimiento del fuego hacia arriba).

Podrá notarse que, en el texto citado, las expresiones *secundum naturam* y *causatum a natura* aparecen como sinónimas. Tal identificación pudiera arrojar la impresión de que la naturaleza es, ante todo, un principio eficiente. A este respecto, conviene anotar que, si bien cabe decir en general que la naturaleza es principio según los cuatro tipos de causa *per se* que reconoce Aristóteles[81] –por tanto también principio eficiente–, por otros textos puede verse que a la hora de caracterizar el *secundum naturam* reviste especial importancia comprenderla como principio teleológico, es decir, un principio que obra por fines[82]. Esto es lo que, al pare-

76. MILL, J. S., «Nature», en *Essays on Ethics, Religion and Society*, Ed. J. M. Robson, University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, 1969, pp. 401-402.

77. *In Phys. Ar.*, II, cap. I, lectio I, n. 7 (Leonina); n. 147 (Marietti).

78. Cfr. *In Phys. Ar.*, II, cap. I, lectio I, n. 2 (Leonina); n. 142 (Marietti).

79. Cfr. *In Phys. Ar.*, II, cap. VI, lectio X, n. 12 (Leonina); n. 237 (Marietti).

80. Cfr. *In Phys. Ar.,* II, cap. I, lectio I, n. 5 (Leonina);145 (Marietti). Cfr. *In Metaph. Ar.*, V, lectio V, n. 810 (Marietti).

81. Cfr. *Phys*. II, 3, 194 b 15-195 a 5. Más adelante, en el mismo libro II, dirá que es propio del estudioso de la naturaleza el conocer las cuatro causas. Cfr. *Phys*. II, 7.

82. «La naturaleza –al igual que el intelecto– obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección». *De anim*. II, c. 4, 415 b, 16-20. Cfr. *Phys*. II, c. 8, 198 b 10.

cer de Aristóteles –y al de Santo Tomás–, explica la regularidad observable en la naturaleza[83], y, en definitiva, lo que autoriza a ver en los procesos que suceden *ut in pluribus*, un signo de los procesos *secundum naturam*[84]. En este sentido observa Santo Tomás:

«Aquel que afirma que la naturaleza no actúa por mor de algo, destruye la naturaleza y aquellas cosas que son *secundum naturam*. En efecto, se dice que son *secundum naturam*, aquellas cosas que en virtud de un principio intrínseco se mueven sin interrupción (*continue*), hasta que alcanzan algún fin: no en virtud de algo contingente, ni de cualquier principio a cualquier fin, sino desde un principio determinado, a un fin determinado: pues siempre proceden del mismo principio al mismo fin, si nada lo impide (*nisi aliquid impediat)* (...). En las cosas naturales, esto sucede así no de modo accidental, sino siempre, a no ser que algo lo impida; de donde resulta manifiesto que un fin determinado, que se sigue en la naturaleza, no es seguido por azar, sino por la intención de la naturaleza (*ex intentione naturae*)»[85].

Así pues, es *secundum naturam* todo aquello que, desde un principio intrínseco determinado, se mueve de modo continuo hacia un fin, también determinado, si nada lo impide. En ese texto queda claro que lo *secundum naturam* hace referencia a la causa final que, en definitiva, es la que pone en marcha la eficiencia de la naturaleza. Ahora bien, habida cuenta de que la naturaleza es también principio eficiente, podemos registrar dos sentidos de «lo natural», según insistamos más en la naturaleza como principio eficiente o en la naturaleza como fin:

«Algo se dice natural de dos maneras: de un modo cuando la naturaleza es principio activo suyo; de otro modo, porque la naturaleza es prin-

83. Aquí tenemos precisamente el punto de partida de la quinta vía para demostrar la existencia de Dios. Cfr. *S. Th.* I, Q. 2, a. 3, sol. En la regularidad de los procesos naturales, en efecto, cabe reconocer una cierta determinación, pues si el agente no estuviera determinado a lograr algo concreto, no haría una cosa en lugar de otra. En el caso de los agentes libres, la determinación la efectúa la voluntad deliberada; en el caso de los agentes naturales, esa determinación es preciso retrotraerla a Dios. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 2, sol. Cfr. ELDERS, L., S. V. D., *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden, New York, København, Köln, 1990, pp. 120-129.

84. «Omnia quae fiunt, aut fiunt a casu, aut fiunt propter finem; quae enim accidunt praeter intentionem finis, dicuntur accidere casualiter: sed impossibile est ea quae fiunt semper vel frequenter, accidere a casu: ergo ea quae fiunt semper vel frequenter, fiunt propter aliquid. Sed omnia quae fiunt secundum naturam, fiunt vel semper vel frequenter, sicut etiam ipsi confitebantur: ergo omnia quae fiunt a natura, fiunt propter aliquid.». *In Phys. Ar.*, II, cap. VIII, lectio XIII, n. 2 (Leonina); n. 256 (Marietti).

85. *In Phys. Ar.*, II, cap. IX, lectio XIV, n. 7 (Leonina); n. 267 (Marietti).

cipio de que se disponga no de cualquier manera, sino como es preciso para su perfección»[86].

En el texto anterior, en efecto, parece que, subrayando la idea de principio activo, se insiste en la naturaleza como principio eficiente; mientras que en el segundo caso, que se refiere expresamente al bien, a la *perfección* intrínseca de la naturaleza, se apunta al fin como principio de orden. La distinción será de utilidad para justificar más adelante cómo no todo lo espontáneamente natural –debido a la eficiencia de la naturaleza– es por ello mismo conforme a la naturaleza, en el sentido de conforme a su fin propio. Tal fin es diverso según lo sean las distintas naturalezas: cada ser tiene un fin proporcionado a su naturaleza, que marca la pauta de lo que es o no conforme a su ser más íntimo. En todo caso, cabe decir, con Tomás de Aquino, que algo es perfecto «cuando puede actuar según la propia virtud; de igual modo que un cuerpo natural es perfecto, cuando puede generar algo similar a sí mismo, que es la virtud de la naturaleza»[87]. Generar algo similar a sí mismo –lo apuntábamos más arriba– es signo de la perfección de una naturaleza, de que esa naturaleza está completa, y de que algo es máximamente *secundum naturam* :

«Entonces, algo es máximamente *secundum naturam*, cuando posee la virtud de la naturaleza, pues la virtud de la naturaleza es signo de la complexión de la naturaleza: pero cuando algo tiene completa su naturaleza, se dice que es perfecto»[88].

En el texto anterior, lo *secundum naturam* se centra en el sentido final y perfectivo de la naturaleza, quedando el sentido eficiente, en alguna medida, marginado. Además, en el término «máximamente» va implícita la idea de que los procesos principiados en la naturaleza pueden ser más o menos naturales en la medida en que se aproximen más o menos al fin. Esto nos da pie para consignar otra importante característica de los procesos *secundum naturam*, a saber, que no se cumplen con una necesidad absoluta. A veces lo efectuado por la naturaleza –por tanto *secundum naturam* según el origen– no es *secundum naturam* por el fin: no es perfectivo de la naturaleza misma.

Esto es lo que ocurre, por ejemplo, en la generación de seres monstruosos, que son como *peccata naturae*, y *praeter naturam*[89]. Es signifi-

86. *De Ver.*, Q.12, a. 3, sol., 200-205.

87. *In Phys. Ar.*, VII, cap. III, lectio VI, n. 2 (Leonina), n. 920 (Marietti).

88. *Ibidem*

89. «Natura nichil facit frustra, neque deficit in necesariis, nisi in animalibus orbatis et imperfectis, sicut sunt animalia monstruosa, quae quidem monstra animalibus accidunt preter intentionem naturae ex corruptione alicuius principii in semine; set animalia immobilia sunt perfecta in sua specie et non sunt orbata quasi monstra (cuius signum est, quia generant sibi simile

cativo, por ejemplo, que en este tipo de seres falte precisamente la virtud de generar un ser similar a sí. En ellos se quiebra por alguna causa la ley general según la cual *la naturaleza no hace nada en vano, natura non facit frustra*: *no falla en lo necesario ni sobreabunda en lo superfluo*. En la generación de «monstruos», tenemos un ejemplo de actividad «natural» por su origen que, por desviarse del fin, no admite el calificativo de *secundum naturam*[90]. Ahora bien: si la principialidad más radical de la naturaleza, es la principialidad final, ¿cómo es posible un error de este tipo? ¿cómo es posible una eficiencia que no alcance el fin por el cual se pone en marcha? ¿No significa esto, acaso, que tal ser no tiene el fin que presumimos, que su fin es otro, diferente: precisamente aquel resultado que se realiza *de hecho*?

La existencia de seres monstruosos no constituía para Aristóteles una contraprueba de la presencia de fines en la naturaleza. Precisamente hablamos de monstruos porque constatamos la ausencia de un fin que debía estar presente. El fin *–telos–* del ser monstruoso no es lo que aparece, el resultado fáctico que se presenta a nuestros ojos. Muy al contrario: el fin suyo era –y es– otro, si bien, por alguna razón, no ha podido cumplirse. Esto es posible porque la necesidad de lo que es *secundum naturam*, la necesidad propia de la naturaleza y de lo natural, no es una necesidad absoluta o metafísica, sino una necesidad relativa o *secundum quid*[91]. En este sentido conviene reparar en el comentario de Santo Tomás al lugar de *Metafísica* donde Aristóteles distingue dos tipos de necesidad en atención a dos modos diversos de considerar el fin. Según

et habent debitum augmentum et decrementum, quod non est in animalibus orbatis) ergo in huiusmodi animalibus natura nichil facit frustra, neque deficit in necesariis». *Sent. Lib. de An.,* III, cap. VIII, 217-228 (Leonina); lectio XIV, n. 811 (Marietti).

90. «Hoc ipsum igitur quod in arte contingit esse peccatum, est signum quod ars propter aliquid operetur. Ita etiam contingit in naturalibus rebus; in quibus monstra sunt quasi peccata naturae propter aliquid agentis, inquantum deficit recta operatio naturae. Et hoc ipsum quod in naturalibus contigit esse peccatum, est signum quod natura propter aliquid agat». *In Phys. Ar.*, II, cap. VIII, lectio XIV, n. 3 (Leonina); n. 263 (Marietti).

91. Ser necesario relativamente es ser necesario por relación a un principio extrínseco. Hablando en general, ARISTÓTELES cuenta entre las causas extrínsecas a la causa final y la causa eficiente. «Necessarium autem secundum quid et non absolute est, cuius necessitas dependet ex causa extrinseca. Causa autem extrinseca est duplex; scilicet finis et efficiens». *In Metaph. Ar.,* V, lectio VI, n. 834 (Marietti). Ello no quiere decir, sin embargo, que el fin sea siempre extrínseco. Ya hemos explicado que no lo es en los seres naturales. Por otra parte, hay un sentido en el que el fin no es jamás extrínseco: en la medida en que es la causa de la proporción de los medios entre sí, el fin es causa del orden intrínseco de cualquier proceso. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 3, ad 1; cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 19, a. 7, ad 1.

Aristóteles, en efecto, el primero de los fines de todo lo que existe es existir *simpliciter*; el segundo, existir bien[92].

Existir sin más –*simpliciter*– es, pues, el primero de los fines; un fin que se cumple por el mero hecho de existir, como fruto de la acción de una causa eficiente. Pero todo lo que existe no aspira solamente a existir sino a existir bien. Este segundo sentido del fin, pues, incluye en su concepto la referencia al bien. Y ésta es la aportación específica de la causa final. Por eso, siempre que un ser cualquiera viene a la existencia y no llega a logra la perfección que le es propia se ha de pensar que la causa final no ha terminado de hacerse cargo del proceso. Según refiere Santo Tomás, esta vez en el *Comentario a la Física*, esto se explica porque la necesidad derivada de la causa final no es una necesidad absoluta sino hipotética[93]. Que introduzca en la naturaleza una necesidad hipotética, significa que su eficacia ordenadora depende de otros factores, sin los cuales el ser en cuestión tal vez llegue a existir, pero tal vez no *exista bien, perfectamente*.

Es decir, la necesidad derivada del fin no es una necesidad *simpliciter* sino *ex conditione*: si se ha de alcanzar este fin, han de cumplirse estas condiciones, por ejemplo, esta materia habrá de disponerse de tal modo. El fin, en efecto, condiciona la materia. Resulta claro en las cosas artificiales: para cortar, el cuchillo ha de estar hecho de una materia apta. Algo análogo sucede en los seres naturales: la materia en cuestión ha de ser una materia proporcionada, bien dispuesta, apta para educir la forma de la que se trate. De lo contrario es posible que haya movimiento, pero tal movimiento dará lugar a un ser deforme, un *peccatum naturae*. Para que sobrevenga un ser perfecto no basta la eficiencia espontánea de la naturaleza. Es necesario que tal eficiencia esté regulada por el fin, que el fin domine todo el proceso, y para eso es requisito imprescindible que la materia sea adecuada.

Afirmar que la necesidad que deriva del fin no es absoluta sino hipotética, en consecuencia, significa dejar espacio para la contingencia derivada de la materia, y, por tanto, a las desviaciones de lo natural, al *peccatum naturae*. Importa entender, sin embargo, que el *peccatum naturae*, no se contrapone al *secundum naturam* en el mismo nivel: mientras que lo *secundum naturam* sucede generalmente, la mayor parte de las

92. «Finis autem est, vel ipsum esse absolutum, et ab hoc fine necessitas sumpta pertinet ad primum modum; vel bene esse, sive aliquod bonum habere, et ab hoc fine sumitur necessitas secundi modi». *In Metaph. Ar.*, V, lectio VI , n. 834 (Marietti).

93. Cfr. *In Phys. Ar.*, II, cap. IX, lectio XV, n. 2 (Leonina); n. 270 (Marietti). Cfr. *In Phys. Ar.*, II, cap. VIII, lectio XV, n. 6 (Leonina); n. 274 (Marietti).

veces (*ut in pluribus*), pues obedece a una causa *per se*, el *peccatum naturae*, en cambio, se da *ut in paucioribus*, como defecto de esa causa. Su causa es, por tanto, *per accidens*, y ellos mismos ser vistos como entes *per accidens*[94]. Por lo demás, el modo de comprender lo *per accidens* es verlo a la luz de lo *secundum naturam*: sólo sobre el fondo de lo natural cabe interpretar las desviaciones de lo natural.

Si tuviéramos, pues, que recoger en pocas palabras, los aspectos centrales del análisis de lo *secundum naturam* a partir de los textos anteriores, habría que subrayar ante todo su carácter de dinamismo *per se*; que se cumple *ut in pluribus* –por tanto con una cierta necesidad– porque responde a una intencionalidad presente en las obras de la naturaleza. Dicha «intencionalidad» o finalidad, no es, en primer término, otra cosa que el bien mismo del agente natural de que se trate; un bien que, como los procesos *secundum naturam*, se cumple en principio si nada lo impide.

Desde aquí se entiende otra vez, cómo, al decaer el pensamiento de un *telos* natural, los procesos naturales se entenderán simplemente como meros procesos biológicos o físicos, resultando extraña la idea según la cual existe una racionalidad metafísica implícita en esos mismos procesos, una racionalidad que encuentra su justificación final en el bien mismo del agente. Por supuesto, se sigue entendiendo que tales procesos sirven a la integridad natural del ser del que se trate, pero, al ser despojados o aislados de una intrínseca referencia al bien, la integridad en cuestión será vista como eso: una mera integridad natural, donde «natural» es simplemente otro nombre para «físico» o «biológico»[95]. Ciertamente, podrá reconocerse que tal integridad natural se cumple «de hecho» –desde un punto de vista fáctico– *ut in pluribus*, pero en tal cosa no podrá verse sin más un indicio de que la naturaleza constituya un criterio, puesto que las excepciones a lo natural gozan al fin del mismo estatuto fáctico que lo natural. Por lo demás, si este pensamiento resulta especialmente verosímil es porque, aplicado al mundo moral, lo que *ut in pluribus* sucede no siempre –es más, casi nunca–, constituye una norma. Tendremos que justificar por qué. En todo caso, se entiende que a partir de estos presupuestos, –lo natural reducido a lo físico y biológico, por una parte, y a lo *ut in pluribus*, por otra–, el pensamiento de una normatividad natural para

94. Cfr. QUEVEDO, A., *Ens per accidens: contingencia y determinación en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1989, p. 369.

95. Esto se corresponde con lo que SPAEMANN y LÖW han designado como «inversión de la teleología», por la cual se pierde la dimensión significativa y trascendente que para ARISTÓTELES tenía la consecución de los fines naturales. Cfr. *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper, München, Zürich, 1985, pp. 105 y ss.

la conducta humana resulte extraño y aún francamente inmoral[96]. De ahí que, trasladando este pensamiento al mundo de lo humano, «lo natural», lejos de constituirse en norma para la praxis moral habrá de contraponerse a ella, introduciéndose así una escisión entre moral y naturaleza del todo ajena al pensamiento clásico[97]. Esto es patente en Kant, quien por esta razón, rechazará toda fundamentación de la moral en la naturaleza, al considerarla una instancia meramente empírica[98]. En este sentido se expresa también Moore, en un texto no exento de ironía:

«Hay otro sentido ligeramente diferente en el que se usa el término 'natural' con una implicación que denota algo bueno. Es cuando hablamos de afectos naturales, o de crímenes o vicios innaturales. Aquí, el sentido parece ser, no tanto que la acción o el sentimiento en cuestión sea normal o anormal, cuanto que es necesario. Es en conexión con esto, como se nos aconseja imitar a los salvajes y a las bestias. Curioso consejo, ciertamente, pero sin duda puede haber algo en él. En este contexto no es competencia mía averiguar bajo qué circunstancias algunos de nosotros podría tomar con aprovechamiento lecciones de una vaca. No me cabe duda de que tal individuo existe. Lo que me interesa aquí, más bien, es el tipo de razonamiento que, según creo, se usa en ocasiones para apoyar tal doctrina –un argumento naturalista. La noción a veces presupuesta de fondo en las mentes de los predicadores de este evangelio, es que nosotros no podemos mejorar la naturaleza (…)»[99].

El texto de Moore sigue, invocando finalmente a Luciano, como un antiguo descubridor de la falacia implícita en tal argumento. Pero mi interés aquí se reduce a llamar nuevamente la atención sobre la identificación de lo natural y lo biológico o físico, identificación que a su vez explica la incompatibilidad, que él da por supuesta, entre «seguir la naturaleza» como norma de conducta, y «progreso» o mejoramiento de la naturaleza. Sobre este punto hablaremos más adelante. De momento parece conveniente examinar el sentido profundo que la expresión *contra*

96. Asi es como argumenta MILL: Cfr. MILL, J. S., «Nature», en *Essays on Ethics, Religion and Society*, pp. 379, 380-381; cfr. pp. 401-402. Cfr. comentario de FLIPPEN, D., en «Natural Law and Natural Inclinations», en *The New Scholasticism*, vol. LX, 1986, p. 293.

97. «The ancient appeal to nature could hardly be further away from modern 'naturalism' in ethics. The latter is the attempt to found ethics on something safely non-ethical, and enshrines the presupposition that there is something a bit insecure about ethics, which needs to be founded on something different and more robust. Ancient ethical theories do not have to answer to any such preconceptions, because ancient philosophy as a whole does not contain any such *bias* against the ethical, as an area which is peculiarly frail and in need of external support». ANNAS, J., *The morality of Happiness*, Oxford University Press, New York, 1993, p. 441.

98. Cfr. KANT, I., *GMS*, BA, 90.

99. Cfr. MOORE, G. E., *Principia Ethica*, § 28.

naturam tiene en el pensamiento de Santo Tomás, previamente a su aparición en contextos éticos.

2. LO *PRAETER NATURAM: CONTRA NATURAM, SUPRA NATURAM*

En principio, con la expresión *praeter naturam*, o la análoga , cabría designar genéricamente todo aquello que no es *secundum naturam*[101]. Tal es el sentido, al menos, que en el comentario al *De Caelo*, Santo Tomás recoge de la boca de algunos comentaristas de Aristóteles, interesados en justificar una aparente contradicción en el pensamiento de éste. A partir de esa genérica caracterización de lo *praeter naturam* como «lo *no-secundum naturam*», nos interesa reparar en los dos posibles sentidos que estos comentaristas reconocen en la expresión *praeter naturam*, porque, con independencia de su aplicabilidad a ese texto de Aristóteles, se trata de dos sentidos que Santo Tomás usa muy a menudo, a saber, *contra naturam* y *supra naturam,* al que cabría añadir un tercero, al que ya nos hemos referido: *peccatum naturae*.

Caracterizar un movimiento o un proceso como «no-*secundum naturam*», en efecto, puede querer decir ante todo que el movimiento discurre de tal manera que no alcanzará su fin *secundum naturam*, bien porque, considerado desde el punto de vista del agente, se ha dado una circunstancia que lo impide –por ejemplo una deficiente disposición de la materia que había de ser informada hacia el fin natural y que, precisamente debido a esa deficiencia pierde su orientación natural–, o bien porque sobre el agente en cuestión, con su causalidad propia, influye una causa extrínseca que modifica el curso natural de su movimiento. Al primer caso nos hemos referido en el epígrafe anterior, al hablar del *peccatum naturae*, que Spaemann describe como «algo que procede de dentro y es falso»[102]. Aquí me referiré al segundo caso, esto es, al *praeter naturam* que se sigue a la acción de una causa extrínseca. Dicha causa puede ser de dos tipos: estrictamente *contra naturam*, o bien *supra naturam*.

Lo más característico del movimiento *contra naturam* es que es un movimiento *per se* dirigido en contra del movimiento *secundum naturam*.

100. Cfr. I *SCG*, c. 19, pp. 51, 52 (Leonina); nn. 149, 150, 151 (Marietti).

101. Cfr. *In Ar. de Caelo*, I, cap. II, lectio IV, n. 15 (Leonina); n. 47 (Marietti).

102. Cfr. SPAEMANN, R., *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, tr. J. L. del Barco, p. 241.

Más comúnmente recibe el nombre de movimiento violento[103]. Por el contrario, el movimiento *supra naturam*, se asemeja al anterior en que es efecto de una causa más alta que la propia naturaleza del agente, la cual, sin embargo, lejos de ir contra la causalidad propia de éste, la asume y la eleva, en la línea de su perfección propia en el contexto del universo, si bien de una manera extraordinaria, es decir, fuera del curso normal del ser natural en cuestión: *extra naturam*[104].

Importa mucho distinguir los tres tipos de *praeter naturam*: uno es intrínseco al agente en cuestión, dando lugar a procesos sin sentido (abortivos), o a seres monstruosos, cuya causa es *per accidens*; otro tipo de *praeter naturam* es el movimiento violento, que, en sí mismo considerado es un movimiento *per se*, aunque dirigido en contra del movimiento *per se secundum naturam*; por último, el *praeter naturam* que es *supra naturam*, que se debe a la acción de una causa superior, en una línea compatible con la finalidad intrínseca del ser natural sobre el que actúa si se tiene en cuenta el orden total del universo.

«Violenta» es la causa que imprime en el ser sobre el que actúa un movimiento diverso a su movimiento *secundum naturam*. El movimiento violento posee una cierta necesidad, diversa de la necesidad hipotética que tal ser tiene *secundum naturam*, dependiendo del fin. La necesidad de los movimientos violentos es una necesidad *secundum quid*, que depende de causas extrínsecas al agente y que, como tal, permanece sólo mientras permanezca la acción de la causa sobre el ser en cuestión. En cambio, la necesidad propia del movimiento *secundum naturam* es una necesidad intrínseca, que se sigue del fin propio del agente[105]: «la violencia se da cuando algo se mueve en virtud de un agente exterior hacia algo a lo que no tiene aptitud por su propia naturaleza»[106].

En todo caso, el movimiento violento presupone el movimiento *secundum naturam*, como aquello a lo que se ha de oponer *per se*[107]: «El

103. «(…) Idem autem est moveri per violentiam et moveri praeter naturam: quod enim et secundum naturam, non est violentum, quia violentum est in quo nil confert vim patiens, ut dicitur in *III Ethic*.». *In Ar. de Caelo*, III, lectio V, n. 2 (Leonina); n. 576 (Marietti). Cfr. *In Phys. Ar.*, V, cap. VI, lectio X, n. 12 (Leonina); n. 748 (Marietti). Cfr. I *SCG*, c. 19.

104. Cfr. *In IV Sent*., d. 43, Q. 1, a. 1, ad 3. Cfr. AERTSEN, J., *Nature and Creature*, p. 283.

105. «Violentum est cuius est principium extra. Dictum est enim quod violentia excludit motum appetitivum, unde, cum appetitus sit principium intrinsecum, consequens est quod violentum sit a principio extrinseco; sed quia ipse etiam appetitus moveri potest ab aliquo extrinseco, non omne tamen cuius principium est extra est violentum sed solum quod ita est a principio extrinseco, quod appetitus interior non concurrit in idem». *In Ethic. Nic. Ar.,* III, cap. I, 1110 a 1, 87-96 (Leonina); lectio I, n. 387 (Marietti).

106. *In Metaph. Ar.*, V, lectio VI, n. 835 (Marietti).

107. Cfr. *In Ar. de Caelo*, III, lectio V, n. 2 (Leonina); n. 576 (Marietti).

movimiento natural es anterior al violento, porque el movimiento violento no es sino cierta declinación del movimiento natural»[108]. En efecto, Aristóteles cuenta el movimiento violento entre los movimientos *per se*[109], porque por ellos es afectado el móvil *en cuanto tal*. Como hemos dicho, se distingue del movimiento *per se* que es *secundum naturam,* en que éste último procede de un principio intrínseco, mientras que el movimiento violento procede de un principio extrínseco al móvil mismo[110]. Para esta acepción del *praeter naturam* como movimiento violento, se reserva el uso más propio de la expresión *contra naturam*.

Un ejemplo de movimiento natural, que Aristóteles usa a menudo, es el movimiento del fuego hacia arriba. En contrapartida, el movimiento del fuego hacia abajo sería ejemplo de movimiento *contra naturam* o innatural. Los calificativos natural-innatural pueden extenderse análogamente a los reposos[111]; así, para el fuego, permanecer abajo sería innatural, y en cambio sería natural permanecer arriba[112]. El ejemplo del fuego es muy simple, porque lo natural, en este caso, puede verse en términos de cambio local. Pero, como es sabido, hay otros tipos de cambio, tales como el aumento y disminución de tamaño, o los cambios cualitativos, y también la generación y la corrupción. Según Aristóteles, en la medida en que cambios de este tipo pueden llamarse naturales a determinados seres, podrá hablarse también de movimientos innaturales o violentos, en el caso de que contradigan a los primeros.

En este sentido, podría hablarse también de una corrupción natural y otra innatural, si esta última fuera resultado de la violencia; o de una generación natural y de otra innatural si esta última no fuera fruto de la necesidad natural[113]. De ello toma buena nota Santo Tomás en su *Comen-*

108. *In Phys. Ar.*, IV, cap. VIII, lectio XI, n. 5 (Leonina); n. 524 (Marietti).

109. Cfr. *In Phys. Ar.*, VIII, cap. IV, lectio VII, n. 2 (Leonina); n. 1022 y ss. (Marietti). Cfr. QUEVEDO, A., «El concepto de violencia en Aristóteles», en *Anuario Filosófico*, XXI/2, 1988, pp. 155-170.

110. TOMÁS DE AQUINO justifica desde aquí que Dios no actúa en las criaturas *contra naturam*: «Cum aliquid contingit in rebus naturalibus praeter naturam inditam, hoc potest dupliciter contingere. Uno modo, per actionem agentis qui inclinationem naturalem non dedit, sicut cum homo movet corpus grave sursum, quod non habet ab eo ut moveatur deorsum: et hoc est contra naturam. Alio modo, per actionem illius agentis a quo dependet actio naturalis. Et hoc non est contra naturam (...) Cum igitur naturae ordo sit a Deo rebus inditus, si quid praeter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. unde Augustinus dicit, XXVI *Contra Faustum*, quod id est cuique rei naturale, quod ille fecerit a quo est omnis modus, numerus et ordo naturae». S. Th I, Q. 105, a. 6, ad 1.

111. Cfr. *Phys. V*, 6, 230 b 10-20. Cfr. *In Phys. Ar.*, V, cap. VI, lectio X, n. 6 (Leonina); n. 742 (Marietti).

112. Cfr. *In Phys. Ar.*, V, cap. VI, lectio X, n. 6 (Leonina); n. 742 (Marietti).

113. Cfr. *Phys.*, V, 6, 230 a 18-230 b 1.

tario[114], no sin registrar una posible dificultad[115], derivada de otro texto de Aristóteles en el *De Caelo*, donde –frente a esa clasificación de las corrupciones en naturales e innaturales– se afirmaba explícitamente que *toda* corrupción es *contra naturam*[116].

El modo en que Santo Tomás resuelve la contradicción entre los dos textos, tiene para nosotros mucho interés, porque le permite introducir una distinción de gran importancia: la distinción entre *natura particularis* y *natura universalis*. Así, en su *Comentario a la Física*, escribe:

«Debe decirse que la senectud y la corrupción, y la disminución de tamaño es en cierto modo *contra naturam* y en cierto modo *secundum naturam*. Si consideramos la naturaleza propia de cada cosa, que se llama *natura particularis*, es manifiesto que toda corrupción, defecto y disminución es *contra naturam*, porque la naturaleza de cada cosa procura la conservación del propio sujeto, y lo contrario sucede por debilidad o defecto de la naturaleza. Pero si consideramos la naturaleza en universal, entonces todas estas cosas provienen de algún principio natural intrínseco, como la corrupción del animal acontece por la contrariedad de lo cálido y lo frío; y lo mismo sucede en todo lo demás»[117].

Un texto análogo se encuentra también en el *Comentario al de Caelo*[118]. En ambos casos, la *natura particularis* y la *natura universalis* permite explicar cómo en el reino de la naturaleza todo movimiento es de alguna manera relativo. No hay un absoluto *contra naturam*, si se tiene en cuenta la naturaleza universal, pues entonces, todo lo que sucede en el cosmos, tiene en él su principio intrínseco. De otro lado, en la medida en que unas substancias se ordenan a otras, la acción de las últimas sobre las primeras no es un movimiento violento, sino natural. Por ello el movimiento del *orbium caelestium*, a cargo de las sustancias separadas, y el movimiento de los cuerpos inferiores a cargo de los superiores, no es violento[119], ni *contra naturam*, aunque sí *supra naturam*[120]. Aquí tenemos el tercer sentido de lo *praeter naturam*.

En este punto, es interesante advertir que la diferencia entre *natura particularis* y *natura universalis* empleada por Aristóteles en el *De Caelo* como parte de su teoría física, Tomás de Aquino la traslada al plano

114. Cfr. *In Phys. Ar*., V, cap. VI, lectio X , n. 5 (Leonina); n. 740 (Marietti).

115. Cfr. *In Phys. Ar*., V, cap. VI, lectio X, nn. 2 y 3 (Leonina); n. 738 (Marietti).

116. «Las incapacidades de los animales, la edad, el envejecimiento, y cosas parecidas, son todas innaturales». *De Caelo*, II, 6, 288 b 15.

117. *In Phys. Ar.*, V, cap. VI, lectio X , n. 3 (Leonina); n. 739 (Marietti).

118. Cfr. *In Ar. De Caelo,* II, lectio IX, n. 2 (Leonina); n. 375 (Marietti).

119. Cfr. *In Metaph. Ar.,* V, lectio VI, n. 835 (Marietti).

120. Cfr. *In Ar. de Caelo*, I, cap. II, lectio IV, n. 7 (Leonina); n. 39 (Marietti).

teológico[121] y la emplea para explicar los milagros y la elevación al fin sobrenatural[122]. Le interesa dejar claro que en uno y otro caso Dios no obra contra la naturaleza *simpliciter* [123]. La misma distinción entre *natura universalis* y *natura particularis,* por lo demás, hace su aparición también en el comentario al libro IV del *De Divinis Nominibus*. En general, los comentarios a Dionisio no añaden nada especial a la caracterización que del *secundum naturam* venimos haciendo desde los comentarios de Santo Tomás a Aristóteles. Únicamente advertimos, si cabe, una mayor insistencia de Dionisio en la distinción entre *natura particularis* y *natura universalis*, lógica si tenemos en cuenta el carácter neoplatónico de su pensamiento, más sensible al orden cósmico y su jerarquía. A Dionisio, además, le debe Santo Tomás la definición del mal natural como ausencia del bien que cada naturaleza está llamada a desarrollar en virtud de su estructura teleológica o, lo que es lo mismo, la consideración del mal como una realidad *praeter naturam*. En relación con esto comenta Santo Tomás lo siguiente:

«En la naturaleza universal no puede haber mal; para cualquier naturaleza, en efecto, el mal consiste en apartarse del orden de su naturaleza, como el ojo, que se dice estar mal cuando no tiene su disposición natural. Sin embargo, aunque algo pueda ser *praeter ordinem alicuius particularis naturae*, no se puede contrariar la naturaleza universal, pues nada se aparta del orden de alguna naturaleza sino en virtud de un agente

121. «Duplex est natura; scilicet particularis, quae est propria uniuscuiusque rei, et universalis, quae complectitur totum ordinem causarum naturalium; et ex hoc duplicitur dicitur aliquid esse secundum naturam vel contra naturam: uno modo quantum ad naturam particularem, alio quantum ad universalem; sicut omnis corruptio et defectus et senium est contra naturam particularem: sed tamen naturale est secundum naturam universalem ut omne compositum ex contrariis corrumpatur. Quia igitur ordo universalis causarum hoc habet ut inferiora a suis superioribus moveantur; omnis motus qui fit in inferiori natura ex impressione superioris, sive in corporalibus sive in spiritualibus, est quidem naturalis secundum naturam universalem, non autem secundum naturam particularem; nisi quando a superiori sic imiprimitur in naturam inferiorem, ut ipsa impressio sit eius natura. Et sic patet quomodo ea quae a Deo in creaturis fiunt, possunt dici secundum naturam, vel contra naturam». *De Ver.*, Q. 13, a.1, ad 2, 193-215.

122. Cfr. *De Ver.*, Q.13, a. 1, sol., 126-138; 148-160.

123. «Verbum Augustini in Glossa illa non est intelligendum quod Deus non possit facere aliter quam natura faciat, cum ipse frequenter faciat contra consuetum cursum naturae; sed quia quidquid in rebus facit, non est contra naturam, sed est eis natura, eo quod ipse est conditor et ordinator naturae». *De Pot.,* Q. 1, a. 3, ad 1. Así como, en virtud de la naturaleza universal se puede obrar en contra de una naturaleza particular, sin que tal cosa sea *contra naturam simpliciter*, así también Dios puede obrar en contra de la naturaleza universal, sin obrar por ello *contra naturam simpliciter*, porque la acción de Dios se considera según la naturaleza universalísima. Cfr. *De Pot.*, Q. 6, a. 1, ad 1. En cambio, por tomar lo natural en el sentido de «el curso normal de la naturaleza», SAN BUENAVENTURA sí que admitía que Dios actúa en ocasiones *contra naturam*, al obrar milagros. Cfr. SAN BUENAVENTURA, *In II Sent.*, d. 18, a. 1, Q. 2, ad 5; cfr. *In II Sent.*, d. 36, a. 3, Q. 1, ad 3.

contrario, por ejemplo, del orden de la salud, que es el bien natural del cuerpo humano, se aparta por acción del calor o del frío. Pero todas las acciones naturales, que son virtudes activas, dependen de la naturaleza universal, y de este modo, nada puede actuar en contra de la totalidad de la naturaleza universal. De ahí que en la naturaleza universal, no pueda haber mal»[124].

Del texto de Dionisio se sigue que *el mal* es siempre de una naturaleza particular. No hay un mal absoluto, que lo sea universalmente. Entendiendo por «naturaleza particular» el principio de movimiento de una cosa determinada[125], para ella hay siempre algo *secundum naturam* y algo *contra naturam*. De ahí que lo malo para un ser de una naturaleza determinada puede ser bueno para otro, con una naturaleza distinta[126]. En todo caso, el mal es algo *praeter naturam*, que para cada ser se concreta en estar privado de algo que le corresponde *secundum suam naturam*. Por eso no cabe afirmar nunca que la propia naturaleza sea algo malo. Más bien el mal de una naturaleza consiste en no poder alcanzar lo que pertenece a su perfección propia[127], a su teleología intrínseca.

Indudablemente el pensamiento de una naturaleza universal a la que se atribuye una principialidad análoga a la de la *natura particularis* (en el sentido de que los seres naturales individuales están en función de la naturaleza universal, como los miembros de un organismo lo están en función del todo) recuerda al pensamiento estoico, y podría incluso retrotraerse al pensamiento presocrático[128]. En esta idea se contiene la de una teleología extrínseca, por la cual unos seres están en función de otros,

124. *In Dion de div. nom.,* IV, lectio XXI , n. 551.

125. «Deinde, cum dicit,: particulari autem (...) ostendit quomodo sit malum in particulari natura; et dicitur particularis natura principium motus alicuius rei determinatae». *In Dion de div. nom.*, IV, lectio XXI, n. 552.

126. «Dicit ergo quod alicui particulari naturae aliquid est secundum naturam et aliquid non secundum naturam: sicut igni secundum naturam est moveri sursum; moveri autem deorsum, non secundum naturam. Nec est idem omnibus praeter naturam; sed unum et idem potest esse alicui secundum naturam et alicui praeter naturam: sicut moveri deorsum est praeter naturam igini, et secundum naturam terrae». *In Dion. de div. nom.*, IV, lectio XXI, n. 552.

127. «Nihil est autem malum aliquod naturae quam praeter naturam esse, hoc est privari aliquo naturali. Ex quo patet quod ipsa natura non est mala, sed hoc est malum naturae: non posse pertingere ad ea quae pertinent ad perfectionem propriae naturae». *In Dion. de div. nom.,* IV, lectio XXI, n. 552.

128. «Pero aquello desde donde es el devenir para las cosas existentes, es también aquello hacia cuyo interior acontece su perecer según la culpa; pues ellas se pagan mutuamente castigos justos y penitencias por su injusticia según la disposición del tiempo». ANAXIMANDRO, Fragmento I, en Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1964, t. 1, p. 89. Citado por SPAEMANN, R., «Naturaleza», en *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, II, Krings, H. & Baumgartner, H. M. & Wild, Ch. (ed.), Herder, Barcelona, 1978, tr. R. Gabás, pp. 619-633, p. 630.

y todos en función del bien del universo[129]. Situados en el punto de vista de la naturaleza universal, la noción de mal se relativiza, porque toda virtud activa depende de la naturaleza universal y no hay ninguna virtud activa ulterior que pueda actuar en contra de ella.

Este es uno de los motivos por los que, para Tomás de Aquino, Dios no obra *contra naturam*: no tanto porque Dios venga a identificarse con la naturaleza universal, cuanto porque él es el Creador de la naturaleza, de modo que todo lo que él obra en ella es por eso mismo natural[130]. Desde esta perspectiva –y asumiendo por unos instantes que la ley natural esboza el marco de lo *secundum naturam* en el caso del hombre–, se entiende el fondo de la argumentación con la que Santo Tomás concilia la inmutabilidad de la ley natural y los polémicos pasajes en los que Dios manda a Abraham dar muerte a su hijo inocente, o a los judíos que se apropien de los vasos pedidos en préstamo a los egipcios, o a Oseas que tomara por esposa a una prostituta.

Precisamente en casos como esos, Curran[131], Scholz[132], Fuchs[133], Dedek o Milhaven[134], han creído reconocer un antecedente para la ética de

129. «Final causality or teleology can be understood in two ways: (1) immanent teleology where we need look no farther than the inner dynamics of the being itself to discover the intelligibility of its now natural tendencies towards scpecific ends; (2) transcendent teleology where a design is seen as imposed on material by an external mind. The first type of teleology is that presented by Aristotle in the *Nicomachean Ethics* as regards man, and the *Physics* and the *Metaphysics* as regards the universe. The second kind of teleology is seen in a number of philosophers who preceded Aquinas and is that which Aquinas himself presented in his fifth proof of God's existence, i.e. the 'argument from governance of the world'. In the first kind of teleology God's relationship with the world need not be taken into immediate consideration. However, in the second kind of teleology, we are directly confronted with God's relationship with the world (…) Nevertheless, these two types of teleology are not mutually exclusive. The transcendent type of teleology includes all the intelligibility of the immanent type, plus it involves us with the creative power and wisdom of God». NOVAK, D., *Suicide and Morality. The Theories of Plato, Aquinas and Kant and their relevance for suicidology*, Scholars Studies Press Inc., New York, New York, 1975, p. 52.

130. «Naturale est unicuique quod Deus operatur in ipso ut sit ei naturale: sic enim unicuique convenit aliquid, secundum quod Deus vult quod ei conveniat. Non autem vult quod quidquid operatur in rebus, sit eis naturale, puta quod mortui resurgant. sed hoc vult unicuique esse naturale, quod potestati divinae subdatur». *S. Th.* I-IIae, Q. 10, a. 4, ad 2.

131. Cfr. CURRAN, Ch. «Absolute Norms in Moral Theology», en *Norm and Context in Christian Ethics*, ed. G. Outka & P. Ramsey, Charles Scribner' Sons, New York, 1968, pp. 139-173.

132. Cfr. SCHOLZ, F., «Ethical Borderline Situations», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, ed. Curran, Ch. & McCormick, R., S.J., Paulist Press, New York, Ramsey, Toronto, pp. 166-172.

133. Cfr. FUCHS, J., «Epikie-der praktizierte Vorbehalt», en *Stimmen der Zeit*, 11, Nov. 1996, Herder, Freiburg, pp. 749-758. Cfr. FUCHS, J., *Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik*. Bd.II, Universitätsverlag Freiburg, Herder, Freiburg, Wien, 1989, pp.178-193.

situación, sugiriendo que Santo Tomás hace aquí un uso encubierto de la *epikeia*. Sin embargo, nada puede estar más lejos de la intención de Santo Tomás, quien expresamente subraya que esta virtud –la *epikeia*– se reserva para la ley humana, por lo que no procede ver en dichos pasajes un conflicto entre la letra de la ley y la intención del legislador; la mera idea de «conflicto» es simplemente obviada por Santo Tomás desde el momento en que dirige su argumentación mostrando que los casos debatidos no constituyen propiamente una transgresión de la ley –que es la ley escrita–, ya que no son *contra naturam*. En efecto: en la medida en que la ley es expresión de lo *secundum naturam*, el intento de mostrar que el mandato de Dios no es *contra naturam* ha de verse simultáneamente como el intento de mostrar que, a pesar de las apariencias, la ley no ha perdido su validez. El razonamiento filosófico de Santo Tomás discurre como sigue:

«El adulterio es la unión carnal con una mujer que, si pertenece a otro es en virtud de una ley establecida por Dios. Y, en consecuencia, el hombre no comete adulterio ni fornicación cualquiera que sea la mujer a que se una por mandato de Dios. La misma razón vale también para el robo, que consiste en apropiarse de lo ajeno. Pues cualquier cosa que se tome como propia por mandato de Dios, que es dueño de todas las cosas, ya no se toma, como en el robo, contra la voluntad de su dueño. Y esto no sucede sólo en las cosas humanas, donde lo que Dios manda es, por eso mismo, obligatorio, sino también en el orden físico, donde todo lo que Dios hace es en cierto modo natural, y todo lo que obra en ella es por eso mismo natural»[135].

Lo anterior podría expresarse de otro modo: lo que Dios manda no es, propiamente, fornicar o robar: la mujer con la que se une Oseas le es, de una manera extraordinaria, asignada como mujer suya; y con mayor razón puede decirse algo análogo de la propiedad, ya que el primer destino de los bienes exteriores es la comunidad humana, y sólo secundariamente puede hablarse de propiedad privada. Más difícil pudiera parecer el caso de Abraham, que, como es sabido, ha hecho correr ríos de tinta a lo largo

134. Cfr. «Moral Absolutes in Thomas Aquinas», en *Absolutes in Moral Theology?* ed. CURRAN, Ch., Washington, Corpus, 1968, pp. 154-185; «Intrinsically Evil Acts: An Historical Study of the Mind of St. Thomas», en *The Thomist*, 43, 1979, pp. 385-413. Ambos artículos criticados por LEE, P., en «The Permanence of the Ten Commandments. St. Thomas and his Modern Commentators», en *Theological Studies*, 42, 1981, pp. 422-443.

135. *S. Th.* I-IIae, Q. 94, a. 5, ad. 2; cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 100, a. 8, ad 3; cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 154, a. 1, ad 2; *S. Th.* II-IIae. Q. 154, a. 2, ad 2. «Motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere quod non est causa naturae rei motae, tamen motum naturalem causare non potest nisi quod est aliqualiter causa naturae (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 9, a. 6, sol.

de la historia, no sólo entre los teólogos medievales[136], sino posteriormente, en la época moderna[137]. Al respecto quiero indicar únicamente que, para Santo Tomás, no hay inconveniente alguno en que Dios opere también aquí fuera del *curso normal* de la naturaleza; precisamente en eso estriban los milagros. Lo que llamamos «milagro» hace referencia a lo *praeter naturam* que es *supra naturam*[138]. Por lo que se refiere al fin propio del agente –de Abraham, en este caso–, ordenándole dar muerte a Isaac, Dios no le ordena algo que contradiga su fin propio (el de Abraham). El mandato de Dios sólo *en apariencia* representa una violación de la ley; *en realidad*, no representa tal violación, porque la ley misma ha sido dada por Dios con un fin, que es unir al hombre con Él, de tal manera que si es Dios mismo el que abre otras vías para cumplirlo, no existe en ello contradicción alguna.

Por otra parte, la acción imperada no es tampoco intrínsecamente mala, si consideramos su semejanza con la acción de la autoridad que, teniendo a su cargo el bien de la comunidad, autoriza dar muerte a un culpable –la pena de muerte–. En efecto, esta acción, según Santo Tomás, lejos de ser mala es un acto de justicia. Pues bien: análogamente a como la autoridad humana tiene a su cargo el bien de una comunidad particular, Dios tiene a su cargo el bien de la naturaleza universal; y así como la justicia humana define al culpable y al inocente de acuerdo con crímenes externos, Dios considera la justicia y la injusticia en el interior del alma. Ahora bien, tras el pecado original, y mientras no se opere la redención, todo ser humano se encuentra en situación de culpabilidad; y ésta era también la situación de Isaac[139]. Por ello, mandando dar muerte a Isaac,

136. Cfr. HEDWIG, K., «Das Isaak-Opfer: Über den Status des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin, Duns Scotus und Ockham», en *Mensch und Natur im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 21/1), ed. A. Zimmermann, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1991, pp. 645-661.

137. Cfr. KANT, I., *RGV*, II, pp. 86-87; IV, pp. 186-187, en *Kant's Werke*, VI, Berlin, 1914.

138. «God usually moves us to the end through our natural inclinations, even as we are moved to procreation through the generative power. But nothing prohibits God from supernaturally intervening and giving us a direct command. Similarly, a general might usually command his sargeants by means of his lieutenants, but nothing prohibits him from giving a direct command. God, therefore, might command someone such as Moses to go free the people of Israel. Disobeying such a command would be similar to opposing a natural inclination; it would exclude the order of the divine good. In some sense, then, Aquinas is a divine command theorist. But he differs from true divine command theorists in that he is concerned with the good, which is had through participation in the order to god. Obeying God is right because human beings seek the divine good, which is realized in actions ordered to God». JENSEN, S. J., *Intrinsically evil acts according to St. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame, 1993, U.M.I. Dissertation Services, nº 9319301, p. 263.

139. «Mors dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod est quoddam malum humanae naturae. Et sic non est ex Deo, sed est defectus quidam incidens ex culpa humana. Alio modo potest considerari secundum quod habet quandam rationem boni, prout scilicet es quaedam

Dios no ordenaba un acto intrínsecamente malo. Es así como argumenta Santo Tomás: «Dios no puede hacer que matar a un inocente sea bueno, (como tampoco puede hacer que la fornicación sea buena), ni puede tampoco hacer que sea culpable quien es inocente, pero puede dar muerte a cualquiera en atención al pecado de nuestros primeros padres»[140].

Teniendo todo esto a la vista, puede entenderse en sus justos términos la noción de «dispensa», que, por lo demás, Santo Tomás restringe a los preceptos de la segunda tabla, es decir, aquellos que versan sobre *medios necesarios* para alcanzar el fin[141]. Según Santo Tomás, al tratarse sólo de medios, Dios –sólo Él[142]– podría dispensar de ellos llegado el caso, porque es el autor de la naturaleza[143]. En cambio, sobre los preceptos de la primera tabla, que hacen referencia directa a la adhesión de la voluntad a Dios, Santo Tomás no admite dispensa de ningún género. Por eso –a diferencia de Ockham–, Tomás de Aquino considera que Dios nunca podría mandar el odio a Él como precepto[144], por cuanto del amor a Él depende directamente la adhesión al fin último.

Insisto: la noción de «dispensa» en estas materias ha de entenderse bien. En rigor, no se trata de que los hombres queden dispensados de la ley –o de su fin–, sino de que cumplen el fin de ésta de un modo extraordinario; ni se trata tampoco de que Dios ordene algo intrínsecamente malo, sino que la bondad del acto puede pasarnos inadvertida[145]. Por eso, todo el empeño de Santo Tomás cuando llegan estas cuestiones es

iusta poena. Et sic est a Deo. Unde Augustinus dicit, in *Libro Retractat.*, quod Deus non est auctor mortis, nisi inquantum est poena». *S. Th.* II-IIae, Q. 164, a. 1, ad 5. Cfr. JENSEN, S. J., *Intrinsically evil acts according to St. Thomas Aquinas*, p. 267.

140. Cfr. JENSEN, S. J., *Intrinsically evil acts according to St. Thomas Aquinas*, p. 268.

141. Cfr. el planteamiento de SAN ALBERTO MAGNO en *De Bono*: «(…) Dispensatio est relaxatio iuris in opere aliqua causa utilitatis vel necessitatis, per quam ius in opere relaxatum recompensatur. Dico autem relaxatio iuris in opere, quia in fine et intentione non potest relaxari nec dispensari. Finis enim operis est honestum et decens et bonum, et contra hunc finem non potest aliqua dispensatio fieri, quia si Deus dispensaret, ut aliquid fieret non bona intentione nec propter bonum et propter se, ipse dispensat contra seipsum et esset suum opus contrarium alii suo operi, quod esse non potest(…)». SAN ALBERTO MAGNO, *De Bono*, *Tractatus* V, Q. 2, a. 4, sol.

142. Esta precisión es pertinente para dejar claro que ningún ser humano puede arrogarse la prerrogativa de dispensar de estos preceptos.

143. Cfr. *In I Sent.* d. 47, Q. 1, a. 4.

144. Cfr. *In I Sent*. d. 47, Q. 1, a. 4.

145. El siguiente ejemplo, del que se sirve SANTO TOMÁS para ilustrar el carácter *praeter naturam* del rapto, puede ilustrar también de qué modo un acto es bueno sin ser precisamente justo: «Deus, quamvis numquam contra iustitiam faciat, aliquid tamen praeter iustitiam facit: tunc enim est aliquid contra iustitiam cum subtrahitur alicui quod sibi debetur, ut patet in humanis cum quis alteri furatur; si vero ex liberalitate quadam tribuat quod non est debitum, hoc non est contra iustitiam sed praeter iustitiam. Sic igitur cum Deus mentem humanam in statu viae elevat supra modum suum, non facit contra iustitiam sed praeter iustitiam». *De Ver.*, Q. 13, a. 2, ad 4, 220-230.

mostrar que, obedeciendo a Dios, el hombre no actúa *contra naturam*; que, aunque sea *praeter naturam*, el mandato de Dios nunca es *contra naturam*; sino *supra naturam*. Asimismo, en la medida en que al hombre le es dado identificarse con el mandato de Dios, su acción será igualmente *supra naturam*, pero no *contra naturam*; sobrenatural, no antinatural. Si el fin del hombre no es intramundano, sino Dios mismo, no puede considerarse jamás *contra naturam* la obediencia a su mandato, aunque *en apariencia* signifique pasar por alto lo que *secundum naturam* (*ut in pluribus*) es normativo. *En realidad* lo máximamente *secundum naturam* es, en ese caso, la obediencia al mandato de Dios. Para comprenderlo es preciso situarse en la perspectiva del agente, y no elaborar una ética en tercera persona. Lo que Abraham se disponía a hacer no era un asesinato sino un acto de fe, pero esto no lo sabían sino Dios y él mismo. En ningún caso constituía una real excepción a los preceptos del Decálogo[146]:

«Los preceptos del Decálogo, atendida la razón de justicia en ellos contenida, son inmutables; pero en su aplicación a casos singulares, en que se discute si esto o aquello es homicidio, hurto o adulterio, son mudables, sea por sola la autoridad divina en las cosas únicamente establecidas por Dios, como en el matrimonio y otros semejantes, sea por la autoridad humana, como en las cosas encomendadas a su jurisdicción. En esto los hombres hacen las veces de Dios, pero no en todas las cosas»[147].

El texto anterior reviste importancia a modo de conclusión. Por de pronto, la referida mutabilidad no afecta a la rectitud de la ley, sino únicamente al reconocimiento de ciertos actos como actos prohibidos por ella. No afecta, pues, a la consideración de si el robo o el adulterio es malo, sino a la consideración de si éste acto es adulterio o es robo. Podría suceder, por ejemplo, que el desconocimiento de una circunstancia relevante llevara a un error acerca del objeto del acto, de modo que el agente en cuestión no podría ser culpado de tal crimen. En este sentido, Santo Tomás considera en alguna ocasión el caso del hombre que tiene relaciones con una mujer pensando que es la suya –sin que lo sea–: tal acto no sería adulterio. Y es que en la determinación de un acto humano como acto de tal tipo no se puede prescindir de *lo que* el agente conoce cuando actúa; por eso en el ejemplo apuntado el hombre no es culpable de adulterio.

Lo que no varía, en todo caso, es la definición de adulterio como «tener relaciones con una mujer –varón– no suya/o». Ese es el objeto que,

146. Cfr. LEE, P., «Permanence of the Ten Commandments: St. Thomas and his Modern Commentators», p. 441.

147. *S. Th.* I-IIae, Q. 100, a. 8, ad 3. Cfr. *De Malo*, Q. 3, a. 1, ad 17, 310-329.

en la medida en que es elegido por un agente –consciente y voluntariamente–, le hace culpable de adulterio. Nótese que el objeto no cambia ni siquiera cuando Dios le dice a Oseas que tenga relaciones con una mujer que en principio no es suya. Porque mediante esa disposición, Dios constituye a la mujer en cuestión en mujer de Oseas. Dios puede hacer eso porque es el autor de la naturaleza y, por tanto, autor de la institución del matrimonio, por el cual una mujer o un hombre se hacen uno del otro. Los seres humanos no pueden arrogarse tal prerrogativa, porque ellos no son los autores de las leyes de la naturaleza. Sólo cuando los actos concretos se refieren a cosas encomendadas a la jurisdicción humana, el reconocimiento de la razón de justicia queda encomendado a la autoridad humana. Aunque no sea este el momento de argumentarlo, sabemos que entre las primeras, Santo Tomás cuenta las llamadas conclusiones primeras de la ley natural y entre las segundas las «determinaciones» de la ley, que son competencia de la autoridad humana[148]. Se trata de una importante distinción, que, a mi entender, se apoya en el carácter *secundum naturam* de las conclusiones, entendiendo por ello su relación directa con la teleología intrínseca de la naturaleza humana[149], fácilmente reconocible por la razón práctica.

Si volvemos ahora a los comentarios a Aristóteles, podremos profundizar en la normatividad de la teleología natural intrínseca, esto es, en la normatividad que deriva de cada *natura particularis*. Ella es el punto de referencia para la distinción entre *secundum naturam* y *contra naturam* en sentido estricto. Aquella afirmación de Aristóteles al comienzo del capítulo 6 del libro V de la *Física*, a la que hicimos referencia más arriba, según la cual sólo hay *secundum naturam* y *contra naturam* en el movimiento local, se explica si tenemos en cuenta que entonces Aristóteles estaba adoptando el punto de vista de la *Física*, es decir, atendía al movimiento de los cuerpos *en cuanto móviles*. Del movimiento de los seres *en cuanto vivos*, hablaría en el *De anima*. En el contexto del *De anima* ya no es adecuado decir que el movimiento natural y *per se* de los seres vivos, de los seres que se mueven por sí mismos, sea sin más el movimiento local. Los seres vivos se mueven *secundum naturam* porque se mueven por un principio intrínseco. Pero el movimiento *secundum*

148. Cfr. ARMSTRONG, R. A., *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966, especialmente capítulo IV.

149. Una teleología no impuesta por el hombre sino por Dios mismo, autor de la naturaleza. Supuesta tal teleología, la sola intención del hombre no basta para mudar la materia de un acto. Podemos preguntarnos por qué. A mi juicio, la explicación reside en que la intención del hombre, a diferencia de la intención de Dios no es omnipotente, y no basta para imprimir un sentido fundamental a un acto que ya, por naturaleza, tiene uno que sustenta todos los demás. Pero eso sería otro tema.

naturam de los seres vivos en cuanto tales se ha de tomar *simpliciter* por referencia al alma. En efecto: si se toma por referencia al cuerpo, puede considerase *contra naturam* lo que *simpliciter* es *secundum naturam*:

«(Aristóteles) expone de qué modo se encuentra lo *secundum naturam* y lo *extra naturam* en aquellas cosas que se mueven por sí mismas, y en aquellas cosas que se mueven en virtud de otro. Y, en primer lugar, dice que aquellas que se mueven por sí mismas, como los animales, que se mueven *secundum naturam*. Y prueba esto diciendo que se mueven en virtud de un principio intrínseco: pero justamente decimos que se mueven por naturaleza aquellas cosas cuyo principio de movimiento reside en ellas mismas. Por lo cual es manifiesto que el movimiento de los animales, por el que ellos se mueven a sí mismos, si se compara con la totalidad del animal, es un movimiento natural, porque es desde el alma, que es la naturaleza y la forma del animal. Pero si se compara al cuerpo, sucede que este movimiento es natural y *extra naturam* [150].

El movimiento del animal se considera *simpliciter* por referencia al alma, porque ella es la naturaleza y la forma de los animales[151]. Si lo consideramos por referencia al cuerpo, puede resultar *contra naturam* lo que por referencia al alma es *secundum naturam*: por ejemplo, cuando un animal pesado salta hacia arriba. Pero esto es *contra naturam* sólo *secundum quid*, es decir, relativamente. La consideración absoluta del *contra naturam* se ha de tomar por referencia a la naturaleza en cuanto tal, y esto significa atender a la forma específica[152]. Lo anterior vale también para el hombre. Santo Tomás recoge esta diferencia y la extiende a la naturaleza racional:

«Como afirma el Filósofo en el VIII de la *Física*, el movimiento del animal, contra la inclinación natural del cuerpo, aunque no sea natural al cuerpo, es, con todo, natural al animal, al cual resulta natural el moverse según el apetito. Y por ello esto no es violento *simpliciter*, sino *secundum quid*. Y lo mismo cabe decir cuando alguien mueve los miembros contra la disposición natural. Esto, en efecto, es violento *secundum quid*, esto es, en

150. *In Phys. Ar.*, VIII, cap. IV, lectio VII, n. 3 (Leonina); n. 1023 (Marietti).

151. Se ha de tener presente que la naturaleza es más forma que materia, para ARISTÓTELES. Explica TOMÁS DE AQUINO: «Quia unumquodque magis dicitur secundum quod est in actu, quam secundum quod est in potentia. Unde forma, secundum quam aliquid est naturale in actu, est magis natura quam materia, secundum quam est aliquid naturale in potentia». *In Phys. Ar.*, II, cap. I, lectio II, n. 5 (Leonina); n.153 (Marietti).

152. «Natura igitur speciei constituta ex forma et materia communi, se habet ut formalis respectu individui quod participat *talem naturam*; et pro tanto hic dicitur quod partes quae ponuntur in definitione, pertinent ad causam formalem». *In Phys. Ar.*, II, cap. III, lectio V, n. 4 (Leonina); n. 179 (Marietti).

cuanto al miembro particular, pero no *simpliciter*, en cuanto al mismo hombre»[153].

Lo violento *simpliciter* en el hombre es lo contrario a su voluntad, pues la voluntad corresponde en la naturaleza racional a la inclinación al fin propia de los seres naturales[154]. Así lo entiende Aristóteles también en la *Ética a Nicómaco*[155], y así queda consignado en el siguiente texto del comentario a la *Metafísica:*

«Por consiguiente se llama violento aquello que es fuera del impulso (*praeter impetum*), esto es, fuera de la inclinación natural de la cosa (*praeter inclinationem rei naturalis)*, y es obstáculo a la voluntad *(impediens praevoluntatem)*, esto es, que intercepta la prosecución del movimiento voluntario ya comenzado, o que prohíbe incluso que empiece. Y dice en otra frase, *Y esto es secundum ormin, o sea secundum impetum* La violencia, en efecto, se da cuando algo actúa en virtud de un impulso de un agente exterior, y padece violencia contra la voluntad. Lo violento, consiste, por consiguiente, en hacer fuerza según impulso (*secundum impetum*)»[156].

Así pues, éste es el sentido propio del *contra naturam* en el hombre: lo contrario a su voluntad. Ahora bien, es evidente que planteando lo *contra naturam* en estos términos –psicológicos–, la expresión carece de cualquier sentido moral normativo: un acto moralmente malo puede ser tan voluntario como un acto moralmente bueno. Análogamente, si el ser *secundum naturam* de un acto humano es su ser voluntario, parece que tal expresión no tiene, después de todo, sentido normativo. Pero si esto es así, ¿es posible ver en lo *secundum naturam* un criterio de moralidad?

La dificultad procede de olvidar que la referencia a lo *secundum naturam* no significa únicamente la apelación a un principio intrínseco de las operaciones, que en este caso es la voluntad como principio eficiente; sobre todo la referencia a lo *secundum naturam* significa que *lo más intrínseco* a una naturaleza es el principio final, que es *su* bien. Se trata, por tanto, aunque en otro nivel, de la misma diferencia que registrábamos más arriba entre los dos tipos de *secundum naturam*: el eficiente y el perfectivo. En este caso, la eficiencia de la voluntad se libera porque capta alguna realidad como buena, *sub ratione boni* en cuanto voluntario, el

153. *S. Th.* I-IIae Q. 6, a. 5, ad 3.

154. «In naturalibus quidem est impetus, sive inclinatio ad aliquem finem, cui respondet voluntas in natura rationali; unde et ipsa naturalis inclinatio appetitus dicitur». *In Metaph. Ar.*, V, lectio VI, n. 829 (Marietti).

155. Cfr. *Ethic. Nic.* III, 1, 1110 a 1.

156. *In Metaph. Ar.*, V, lectio VI, n. 829.

movimiento es *secundum naturam hominis*, desde el punto de vista eficiente. Sin embargo, considerado desde el punto de vista perfectivo, dicho movimiento voluntario será *secundum naturam* sólo si está de acuerdo con el fin proporcionado a la naturaleza humana.

En efecto, según lo visto en las páginas anteriores, el sentido más propio de la expresión *secundum naturam*, se identifica con aquellos procesos que, teniendo por principio la misma naturaleza, revierten en ella perfeccionándola. Ahora bien, en la medida en que lo más intrínseco a una cosa es su fin, de esto se sigue que *lo más intrínseco* a la naturaleza humana –lo mas *secundum naturam*– no es cualquier acto voluntario, sino aquel acto voluntario que se orienta a ese fin[157]. Por el contrario, lo propiamente contrario a la naturaleza, será lo que contradiga tal fin. Es en este sentido como Santo Tomás se refiere a los vicios como disposiciones –que si son estables se llaman hábitos– *contra naturam*:

«En cada cosa se debe llamar vicio a las disposiciones contrarias a su naturaleza (…). De donde conviene llamar vicio en cada cosa a aquello por lo que se dispone mal para lo que conviene a su naturaleza (…). Pero hay que tener presente que la naturaleza de cada cosa principalmente es la forma, según la cual la cosa logra su especie. Mas el hombre está constituido en su especie por el alma racional. Y por eso lo que es contra el orden de la razón, es contra la naturaleza del hombre en cuanto es hombre. Es pues, bien del hombre ser según la razón; y mal del hombre es ser fuera de la razón, como dice Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.* Por donde la virtud humana, que hace bueno al hombre y sus obras, en tanto es según la naturaleza del hombre en cuanto conviene a la razón; y el vicio, en tanto es contra la naturaleza en cuanto es contra el orden de la razón»[158].

Así pues, también en el hombre cabe reconocer dos sentidos principales de lo *contra naturam*: por una parte, la violencia, que, procediendo de un principio exterior, contradice *per se* la voluntad humana. Por otra el vicio, que, en la medida en que se puede describir como «algo que puede venir de dentro y al propio tiempo ser falso», es también, en otro sentido, no natural. Es claro que, diciendo esto, estamos tomando la naturaleza como un criterio normativo, como un criterio de la verdad y la falsedad de las acciones. Ahora bien, dado que sólo cabe llamar «humanas» a los actos que tienen por principio la razón y la voluntad, tomar la naturaleza como

157. «(…) Illa perfecte moventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 6, a. 1, sol.

158. *S. Th.* I-IIae, Q. 71, a. 2, sol.

criterio de la verdad y la falsedad de las acciones es posible únicamente porque ella misma no es ajena a la razón y a la voluntad.

Tal cosa queda reflejada implícitamente en el texto, en la definición del vicio como una disposición contraria a la naturaleza de una cosa, y, a partir de ahí, en la definición del vicio humano como una disposición contraria a la razón. En el término «disposición», en efecto, va entrañada la idea de una orientación a ciertos actos que, en cuanto tal disposición, se escapa al poder actual del agente. Me interesa advertir, en este sentido, que, desde el momento en que tales disposiciones ya no caen bajo el poder del agente, pueden recibir el nombre de «naturaleza» en un sentido cercano al aceptado comúnmente en la modernidad: naturaleza como «hecho», como «facticidad», como «espontaneidad». Al mismo tiempo, sin embargo, importa notar que el origen de tales disposiciones –vicio o virtud– no ha sido simplemente natural. En efecto, en la generación de una disposición estable a ciertos actos, intervienen de manera determinante los actos libres del agente. Tal cosa, no por elemental deja de tener importancia, pues en sí misma es significativa de una relativa plasticidad en la naturaleza humana, en la que se pone de manifiesto la aptitud de la estructura natural humana para la acción libre. Si bien, en cuanto pura aptitud para la acción libre, nuestra estructura natural no nos dice nada en términos de normatividad, es cierto también que indirectamente nos habla de que la plenitud de tal naturaleza es en sí misma moral. Es decir: no cabe pensar la naturaleza humana en términos de pura biología para luego considerar la realidad moral en el orden de la razón pura. El hombre tiene una única naturaleza, cuya única perfección posible es radicalmente moral. Por ello puede verse aquella clasificación de los bienes en premorales y morales, mencionada casi al principio de este capítulo, como una consecuencia práctica del dualismo que aqueja a todas aquellas doctrinas que han asumido, más o menos conscientemente, el moderno concepto de naturaleza[159]. Como apuntábamos entonces, en estos planteamientos, la razón se constituye en una instancia cuya relación con la naturaleza es meramente extrínseca.

No es éste, en cambio, el sentido que la apelación a la razón tiene en el texto de Santo Tomás que estamos comentando. En la medida en que, según el texto, resulta también posible referirse a las disposiciones viciosas como «disposiciones contrarias al orden de la razón», o «fuera de la razón», parece claro que el término «razón» no puede tener un significado

159. En su libro, P. SIMPSON observa que esta división entre bienes morales y premorales obedece a centrar la cuestión del bien en el bien humano, considerando que el bien moral es el paradigma de la noción de bien. El retrotrae la cuestión a MOORE. Cfr. SIMPSON, P., *Goodness and Nature*, pp. 32-34.

meramente formal. De otro modo no podría constituirse en criterio para discernir acciones. Más bien parece que en la medida en que al atribuir el «ser fuera de la razón» a un acto cualquiera le conferimos el poder de generar una disposición contraria a la naturaleza, el ser fuera de la razón de las acciones habrá de implicar, en sí mismo, una referencia a la naturaleza para contradecirla; si la razón fuera meramente formal, no entraría en contradicción con la naturaleza.

Lo mismo cabe decir de la fórmula «ser contrario al orden de la razón». En efecto: la noción de orden encierra, en sí misma, la idea de que hay una pluralidad de partes que tan sólo adquieren sentido según se dispongan de una manera determinada por la razón. Cabe preguntarse de qué «partes» se habla aquí, como perteneciendo a un singular «orden de la razón», con respecto al cual las acciones libres serán calificadas de buenas o malas. Sea como fuere, está claro que el orden en cuestión no podrá ser un orden arbitrario: no se trata, en efecto, de que alguien determine un orden cualquiera, y en atención a él valore sus actos. Lo implícito en la idea de *un* orden de la razón es que tal orden está operante en el mismo momento de la acción, y hasta cierto punto con independencia de ella, de tal modo que la acción puede ser o bien según la razón, o bien en contra de ella.

La reflexión anterior puede resumirse en primer lugar diciendo que si la naturaleza puede ser normativa de las acciones originadas en la razón y la voluntad de los agentes humanos, es porque ella misma no es ajena a la razón y a la voluntad; de ahí que, si se ve en la naturaleza sólo una serie de procesos físico-químicos o biológicos, no sea posible considerarla como norma de moralidad. En segundo lugar, diciendo que si la razón ha de ser normativa, ha de incluir un momento de naturaleza. Desarrollar estos dos puntos es el cometido de los dos capítulos siguientes.

CAPÍTULO II
UNA NATURALEZA APTA PARA EL BIEN UNIVERSAL

La importancia de insistir en el carácter teleológico de la naturaleza reside en que, de otro modo, «lo natural» quedaría despojado de toda virtualidad normativa. En efecto: toda norma lo es con arreglo a un fin; es el fin lo que da razón de la norma, y lo que la justifica. Si la naturaleza es, en algún sentido, normativa, esto se debe a que es depositaria de una racionalidad derivada de un fin. Precisamente por eso, cuando se pierde la idea de finalidad natural, la idea de una normatividad natural comienza a parecer absurda. Perdida la concepción teleológica de la naturaleza, lo natural es, ciertamente, lo *ut in pluribus*: lo que de hecho sucede la mayor parte de las veces, pero, a diferencia de lo que sucede con lo *secundum naturam* que hemos examinado en el capítulo anterior, tal superioridad estadística no tendría por qué hacer referencia a algo realmente perfectivo de la naturaleza; es, simple y llanamente, lo que *de hecho s*ucede la mayor parte de las veces.

La naturaleza despojada de los fines se convierte en una instancia meramente fáctica, incapaz de justificar los juicios normativos, que, a partir de entonces, requerirán una fundamentación puramente autónoma. Ahora bien, si lo natural se interpreta en términos de facticidad, dado que lo natural-fáctico es, en primer término, la espontaneidad de la tendencia, apelar a la naturaleza como norma moral se convierte fácilmente en una tesis naturalista, en la que se terminan identificando las exigencias de la naturaleza humana con los requerimientos del impulso o del sentimiento desvirtuando finalmente la naturaleza del bien moral. Al amparo de semejante concepto de naturaleza, lo «natural», por su parte, no tiene más sen-

tido que el de una generalización, siempre posterior a aquellos hechos espontáneos[1]. Ciertamente, tal concepto de naturaleza –presente en autores como Hume, Mill o Moore–, no tiene valor alguno desde el punto de vista moral-normativo, ya que las excepciones a «lo natural» gozan, al fin, del mismo estatuto fáctico que lo natural que se presume como norma[2]. Por eso, si esto fuera lo último que cabe decir de la naturaleza, Hume, Mill, o Moore, estarían en lo cierto, y resultaría absurdo apelar a ella como criterio de moralidad, constituyéndose la razón autónoma en la única instancia posible de apelación moral. A partir de ahí, los sistemas de moralidad podrían ser relativamente variados, en función del concepto de racionalidad subyacente. De este modo, mientras que la ética de los valores se abandona a una razón intuitiva, la ética utilitarista se confía a una razón puramente instrumental. En ambos casos, asistimos al olvido de la naturaleza.

Pero si, por el contrario, el concepto de naturaleza implícito en la filosofía moral de Tomás de Aquino no se identificase con el que esos autores eligen como objeto de su crítica, podríamos pensar que todavía existe una posibilidad de hacer un sitio para él en la ética. Y, según venimos sugiriendo, tal es el caso. La naturaleza y lo natural admiten una consideración más radical que la popularizada por las ciencias naturales, una consideración que se funda precisamente, en su carácter teleológico. De acuerdo con una concepción teleológica de la naturaleza, en efecto, cabe considerar que lo más natural a una cosa es su fin, siendo éste incluso el que da radicalmente razón de la eficiencia o de la espontaneidad de la naturaleza.

Por eso, con anterioridad a la «transformación» moderna de este concepto, todavía era posible definir una naturaleza cualquiera por su fin

1. Es lo que sucede al partir de premisas empiristas, en las que los «universales» ceden el paso a las meras ideas generales, en las que la abstracción y la inducción se sustituyen por la generalización: «However, for empiricists, generalizations are always subsequent to the particular states of affairs they generalize. As such they cannot function as moral principles. The moral principles must be prior to that which it judges». NOVAK, D., *Suicide and Morality. The Theories of Plato, Aquinas and Kant and their relevance for suicidology*, Scholars Studies Press Inc. New York, 1975, p. 46.

2. NOVAK ilustra cómo entiende un empirista el argumento de SANTO TOMÁS contra el suicidio basado en la inclinación natural: «Identification with 'natural inclination' seems to be rooted in how the individual person feels. If he feels that life is to be affirmed, he will then identify himself with the natural tendency to persist in being. If he feels that life is to be denied, he will then distinguish himself from this natural tendency. The entire connection with natural inclination seems to be circumstantial, and as such either possibility seems to be without moral significance. One either feels like living or one does not. If he does, the addition of the moral decision to live is superfluous; if he does not, nothing can change the particular state of affairs. In this empirical context natural inclination becomes 'general tendency'». NOVAK, D., *Suicide and Morality*, p. 45.

propio, por su operación propia[3] (más tarde, lo natural será definido sobre todo en atención al origen[4]). Así, porque entendía la naturaleza teleológicamente, Aristóteles podía definir al hombre como «animal político»[5] o como «animal que tiene logos»[6], significando con ello que la aptitud para la acción libre entra en la definición de hombre[7], o, lo que es lo mismo, que el hombre no llega a ser lo que propiamente es sino en la medida en que se integra en una comunidad política, pues sólo entonces llega a ejercitar disposiciones racionales que son propiamente suyas –tanto prácticas como especulativas– y que le distinguen de otros seres naturales. Esa definición de hombre como un animal naturalmente político, contrasta claramente con la dialéctica hombre-ciudadano, tan característica de la filosofía política moderna[8].

Precisamente esa dialéctica significó, entre otras cosas, la imposibilidad de seguir definiendo al hombre como lo había hecho Aristóteles. En último término llevaba consigo el que el hombre ya no pudiera seguir viéndose a sí mismo como naturaleza. Así, para Descartes, el hombre es *res cogitans*, y la *res extensa* –su propio cuerpo, entre otras cosas– es una sustancia distinta. Para Kant sólo el hombre pertenece al Reino de los Fines, porque sólo él tiene libertad; y la naturaleza constituye otro reino, donde impera no la libertad sino la causalidad eficiente[9]. Kant tiene en mente la física de Newton, de la que está ausente la idea de una finalidad

3. Cfr. *Ethic. Nic.* I, 7, 1097 b 22 y ss.

4. Richard HASSING me ha hecho notar cómo DESCARTES, en el *Discurso del Método* da exactamente la definición contraria. Si ARISTÓTELES habla de naturaleza como telos (*Pol*. 1252 b 32-35), DESCARTES la entiende ante todo como génesis: «que par cela seul toutes les choses qui sont purement matérielles auraient pu, avec le temps, s'y rendre telles que nous les voyons à présent. Et leur nature est bien plus aisée à concevoir, lorsqu'on les voit naître peu à peu en cette orte, que lorsqu'on ne les considère que toutes faites». DESCARTES, *Discours de la méthode*, V, 3.

5. *Ethic. Nic.* I, 7, 1097 b 11.

6. *Pol*. I, 2, 1253 a 16.

7. «La naturaleza de cada cosa es su fin. Porque lo que cada cosa es, cuando se ha desarrollado plenamente, lo llamamos su naturaleza, si hablamos de un hombe, un caballo o una familia. Además la causa final y el fin de una cosa es lo mejor, y ser autosuficiente es el fin y lo mejor». *Pol.* I, 2, 1252 b 32-35.

8. Por esa razón también es posible ver el origen de tal dialéctica en la pérdida del concepto teleológico de naturaleza. Para SPAEMANN, la «desteleologización» de la naturaleza acaeció por la coincidencia de tres factores: la filosofía nominalista de la tardía Edad Media; las concepciones mecanicistas de la naturaleza –latentes primero en la teología de la creación de algunos teólogos medievales, y explícitas después en el pensamiento de los representantes de la ciencia nueva–; y, finalmente, la irrupción de la hipótesis de una «naturaleza pura» para explicar las relaciones entre naturaleza y gracia, hipótesis que luego recibiría una traducción política en la filosofía de ROUSSEAU, HOBBES o LOCKE. Cfr. SPAEMANN, R., *Rousseau: Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur*, Piper, München, Zürich, 1992, 2 ed., pp. 57-77. Cfr. GONZÁLEZ, A. M., *Naturaleza y dignidad: un estudio desde R. Spaemann*, Eunsa, Pamplona, 1996, pp. 127-171.

9. Cfr. KANT, I. *KrV*, B 476, A 448-B479, A 451.

intrínseca. La física moderna, en efecto, se constituye desde esta abstracción. Ciertamente, Kant era bien consciente de que para dar razón de la naturaleza orgánica hemos de pensarla teleológicamente. Pero para Kant la teleología no es una dimensión de la realidad natural, sino una condición de posibilidad de nuestro conocimiento de la naturaleza orgánica[10]. La postura clásica era otra: la naturaleza pertenece a la clase de cosas que realmente actúan «por mor de algo»[11]. El hombre mismo, al que podemos definir como ser político merced precisamente a un concepto teleológico de naturaleza, no se escapa a este principio universal: *omne agens agit propter finem*[12], un fin que es siempre su bien o su perfección propia[13]; en último término, su operación propia[14].

Esa concepción teleológica de la naturaleza, por la cual se llega a definir un ser mediante su operación propia, está latente en el desarrollo de un artículo en el que Santo Tomás estudia un problema que aparentemente no guarda relación con el tema que aquí nos ocupa: «si a Dios le conviene la vida»[15]. No obstante, mientras prepara la respuesta a esta cuestión va describiendo los distintos órdenes de vida, en unos términos que hacen operativa la definición aristotélica de cada ser natural por su fin propio, y que nos serán de utilidad para distinguir en la naturaleza humana dos dimensiones que permiten precisar en qué sentido puede tal naturaleza constituir un criterio normativo de la praxis.

1. NATURALEZA COMO PRINCIPIO Y NATURALEZA COMO FACTICIDAD

La idea rectora de estas distinciones, que dará también la clave para la solución del problema planteado por Santo Tomás en este artículo, aparece justo al comienzo: «Dado que se afirma de algunos seres que están vivos

10. Para contrastar la visión de la finalidad en el pensamiento realista y en KANT, cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, R., *El realismo del principio de finalidad*, Ed. Desclèe de Brower, Buenos Aires, tr. J. Ferrandis, 1947.

11. *Phys. II*, 8, 198 b 10.

12. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 2, sol.

13. «(…) Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum possibile est. Unde videmus quod omne agens, inquantum est actu et perfectum, facit sibi simile (…)». *S. Th.* I, Q. 19, a. 2, sol.

14. «Finale bonum in quod tendit appetitus unius cuiuslibet, est ultima perfectio. Prima autem perfectio se habet per modum formae. Secunda autem per modum operationis». *In Ethic. Nic. Ar.*, I, lectio I, 1094 a 3, 186-189 (Leonina); n. 12 (Marietti).

15. *S. Th.* I, Q. 18, a. 3, sol.

en la medida en que obran desde sí mismos, y no si son movidos por otros, resultará más perfecta la vida de aquel ser que en mayor medida obre desde sí mismo»[16].

Según las palabras anteriores, «vida» es un concepto análogo, susceptible de más y menos, según sea mayor o menor la capacidad de automovimiento propia de cada ser: cuanto más capaces de actuar desde sí mismos (*ex seipsis, et non quasi ab aliis mota*) sean los distintos seres, tanto más perfecto será su modo de vida. Podrá advertirse cómo esta descripción se compadece perfectamente con la consideración de la naturaleza como principio intrínseco de operaciones, de tal modo que puede señalarse una clara isomorfía entre perfección de vida y perfección de naturaleza. Según esta isomorfía, lo más vivo es simultáneamente lo más natural como principio.

A partir de ahí Santo Tomás comienza dando cuenta de lo peculiar de la vida vegetativa, para seguir con la vida animal, y detenerse por último en la vida humana. Como explicará a continuación, en el caso de la vida vegetativa la capacidad de automovimiento –la capacidad de moverse desde sí mismo– es bastante limitada: se extiende únicamente a la *ejecución* de un movimiento, sin que estos seres tomen parte activa en la determinación de sus fines: el fin de tal movimiento les viene determinado por la naturaleza. Su movimiento propio, que les lleva a nutrirse y crecer, se sigue necesariamente de su forma natural.

Por su parte, el movimiento propio de los seres con vida animal tiene de particular la mediación del conocimiento que ellos mismos adquieren a través de sus sentidos. Así, este tipo de vida no consiste en el mero despliegue de una forma natural, sino que reclama por parte del animal una operación propia que sea principio de la vida animal *qua* animal. Para vivir la vida que les es propia, estos seres «deben» adquirir por sí mismos las formas sensibles que están en el origen de su movimiento. (Evidentemente, en la frase anterior el término «deber» no está empleado en un sentido moral; es simplemente la expresión de una legalidad natural. Eso es justamente lo que cambiará cuando lleguemos a la vida propiamente humana; allí podremos hablar de una legalidad moral en buena parte porque lo hace posible la desaparición del determinismo natural).

El conocimiento sensible, por tanto, hace que el movimiento de los animales sea más principial que el de los seres con vida vegetativa. Los animales actúan más desde sí mismos, en la medida en que el principio de su movimiento es una forma que ellos han adquirido. Con todo, la princi-

16. *Ibidem.*

pialidad del movimiento animal es todavía radicalmente diversa de la principialidad característica del movimiento humano. Efectivamente, observamos que, a pesar de guiarse por las formas sensibles que ellos mismos han aprehendido, su conducta sigue siendo muy uniforme y previsible: las formas sensibles por las que se mueven los animales, no les permiten actuar de muchas maneras. En general, el conocimiento sensible que desencadena el comportamiento animal, aunque admita cierta complejidad, puede explicarse atendiendo a causas naturales, porque este tipo de conocimiento no trasciende totalmente el ámbito de lo natural (*ad unum*). Por eso, la principialidad del comportamiento animal es superada radicalmente por la principialidad específica del comportamiento humano, que tiene en su origen, no un conocimiento sensible sino un conocimiento intelectual. «Tener logos» es lo que define al hombre, su diferencia específica; lo que define también su operación propia, y en consecuencia la vida propiamente humana.

En efecto, según explica Santo Tomás en el *De Malo*[17], los actos propiamente humanos son los que tienen por principio no una forma natural ni sensible, sino una forma intelectual. La forma natural, individuada por la materia, arrastra tras de sí lo que Santo Tomás llama apetito natural; la forma sensible, que al ser aprehendida mueve al apetito sensible, puede ser recibida de un modo u otro por los sentidos –por ejemplo, captar algo como deleitable o temible–, y en esa medida originar una cierta gama de reacciones por parte del animal; sin embargo, esta gama es siempre limitada –persecución, fuga– porque la forma en cuestión sigue siendo particular[18]; la forma intelectual, por el contrario, es principio de un actividad no determinada por naturaleza, y por tanto libre. En efecto: poseer conocimiento intelectual significa poseer nociones universales, y en esa medida ser capaz de concebir una multiplicidad de actos singulares que realizan la misma idea[19].

Ciertamente, en el hombre existe también el conocimiento sensible, y en esa medida, él experimenta también la atracción y la repulsa sensible ante determinadas realidades. Sin embargo, la estimación sensible no es

17. *De Malo*, Q. 6, a. un., sol., 270-284.

18. *De Malo*, Q. 6, a. un., sol., 285-306.

19. «Voluntas est appetitus quidam rationalis. Omnis autem appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est quia appetitus nihil aliud est quam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cum igitur omnis res, inquantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est quod Philosophus dicit, in I *Ethic.*, quod bonum est quod omnia appetunt. Sed considerandum est quod, cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem: appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 8, a. 2, sol.

para él determinante de su comportamiento, pues mediante su inteligencia es capaz de conocer la razón de bien universal, y en esa medida principiar una conducta para la cual el bien sensible es sólo un tipo particular de bien, que por sí mismo no alcanza a determinar nuestra voluntad. La posibilidad de conocer –y obrar– según la razón de bien deriva, como veremos, de la apertura radical del intelecto al ser, a la que sigue la apertura radical de la voluntad al bien (*voluntas ut natura*). Esta doble apertura, en efecto, es la que en último término justifica la posibilidad de obrar según la razón de bien, lo cual en la práctica se traduce en obrar desde un principio nuevo: el apetito racional o voluntad (*voluntas ut ratio*[20]. La peculiaridad de este apetito es lo que finalmente explica, tal y como se acaba de indicar, que el hombre, en su actuación, esté en condiciones de considerar el bien o el mal sensible como un bien particular, evitando de esta manera que la acción consiguiente del apetito venga determinada por tal forma sensible[21].

En efecto: lo característico de la voluntad frente al apetito natural –que sigue necesariamente una forma natural– o frente al apetito sensible –que sigue la forma aprehendida por los sentidos–, es que la voluntad sigue a una forma presentada por el entendimiento y por ello su objeto proporcionado es la razón de bien, o el bien universal[22]. Con independencia de las implicaciones que atendiendo al principio de causalidad cabe extraer de esta apreciación[23], la relevancia práctica de esto es grande[24]. En

20. La idea de voluntad como facultad, SANTO TOMÁS la hereda de la tradición cristiana y no de Aristóteles. GAUTHIER ha argumentado que en ARISTÓTELES no se encuentra en modo alguno el concepto de voluntad tal y como cabe reconocerlo en los escolásticos. Sin embargo, esta circunstancia no es incompatible con mantener que el tratamiento tomista de la voluntad se encuentra en perfecta continuidad con el tratamiento que de la *boulesis* y de la *prohairesis* hace ARISTÓTELES, hasta el punto de que la teoría tomista de la voluntad puede verse como un desarrollo de tesis aristotélicas. Cfr. RHONHEIMER, M., *Praktische Vernünft und die Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Akademie Verlag, Berlin, 1994, p. 187, p. 199.

21. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 10, a. 2, sol.

22. «Obiectum voluntatis est finis et bonum in universali. Unde non potest esse voluntas in his quae carent ratione et intellectu (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 2, ad 3.

23. «(…) Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem, ex hoc quod voluntas est potentia animae rationalis, quae solo Deo causatur per creationem, ut in Primo dictum est (Q.90, a. 2, 3).- Secundo vero ex hoc patet, quod voluntas habet ordinem ad universalem bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum: particularis autem causa non dat inclinationem universalem». *S. Th.*I-IIae, Q. 9, a. 6, sol.

24. «Uoluntas semper tendit in aliquid sub ratione boni. Set quod aliquid appareat bonum quod non est bonum, quandoque quidem contingit ex hoc quod iudicium rationis est peruersum etiam in uniuersali, et tunc est peccatum ex ignorantia, quandoque uero ex hoc quod impeditur in particulari

este contexto nos interesa destacar particularmente cómo, afirmando la proporción de la voluntad con la razón de bien, se abre un gran espacio de indeterminación en la conducta humana. En efecto: «igual que hacia lo que se dirige el apetito natural es un bien existente en la realidad, hacia lo que se dirige el apetito animal o voluntario es un bien aprehendido. Luego, para que la voluntad tienda a algo no hace falta que sea un bien verdadero y real, sino que sea aprehendido en razón de bien. Por eso dice el Filósofo, en el *II Physic*., que el fin es un bien o un bien aparente»[25].

Ciertamente, en la medida en que el objeto de la voluntad es «lo aprehendido como bueno», se abre espacio para la diferencia entre bien real y bien aparente, y con ello para el engaño práctico. Lo que me interesa destacar en este contexto, sin embargo, son otros aspectos, también derivados de la naturaleza del objeto de la voluntad. Por de pronto, que el objeto de la voluntad sea la «razón de bueno» significa que el hombre puede constituir cualquier bien particular o finito, cualquier acción en objeto suyo; e igualmente lo contrario: en la medida en que lo proporcionado a la voluntad sea la razón de bueno, el que tales bienes sean finitos, significa que cae dentro de las posibilidades del hombre el considerarlos bajo la razón de mal, y, en consecuencia, que su conducta no quede determinada por su presencia. Por otra parte, que el objeto de la voluntad sea simplemente «la razón de bueno», comporta ampliar el horizonte de acción hasta hacer del futuro un elemento relevante de la acción presente. En efecto: no sólo lo existente en acto, sino también lo posible, e incluso entes de razón como las privaciones y las negaciones pueden ser vistos bajo la razón de bueno, y en esa medida constituirse en objeto de la propia intención[26].

En cualquier caso, resulta patente que la posesión de intelecto y voluntad abre al ser humano posibilidades inéditas de acción, a la vez que le permite ser dueño de su conducta, aspecto éste en el que se distingue radicalmente del animal, pues aunque uno y otro actúen por fines la relación de uno y otro con los fines es esencialmente diversa, siendo el conocimiento intelectual el que marca las distancias. Como explica Santo Tomás, «un ser puede tender a un fin de dos modos distintos: uno, cuando se mueve a sí mismo hacia el fin, como es el caso del hombre; otro, cuando es otro ser quien lo encamina hacia el fin, como ocurre con la flecha, que se dirige a un fin determinado porque la lanza un arquero, dirigiendo su acción al fin. Así, pues, los seres dotados de razón se

propter passionem, et tunc est peccatum ex infirmitate». *De Malo*, Q. 3, a. 9, ad 4, 235-242.

25. *S. Th.* I-IIae, Q. 8, a. 1, sol.

26. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 8, a. 1, ad 3.

mueven por sí mismos al fin merced al dominio de sus actos que les presta el libre albedrío, que es la facultad de la voluntad y de la razón. En cambio, los que carecen de razón tienden al fin por inclinación natural, como movidos por otro y no por sí mismos, pues carecen de noción de fin y, por tanto, nada pueden ordenar a un fin, sino que ellos mismos son ordenados a un fin por otro ser (…) Por tanto, es propio de la naturaleza racional tender a un fin moviéndose o dirigiéndose a sí misma; a su vez, lo característico de la naturaleza irracional es tender al fin como impulsada o dirigida por otro, bien sea a un fin de algún modo conocido, como los simples animales, bien sea a un fin del todo desconocido, como los seres privados de conocimiento»[27].

Leonardo Polo expresa lo anterior diciendo que mientras que el hombre tiene fines, la naturaleza irracional está finalizada[28]. La diferencia la marca precisamente el tener el concepto de fin: sólo quien tiene tal concepto está en condiciones de introducir orden en su conducta[29], en condiciones de dominarla: «Hay un conocimiento perfecto del fin cuando no sólo se aprehende la cosa que es fin, sino también se conoce su razón de fin y la proporción con el fin de lo que se ordena a él. Y este conocimiento compete sólo a la naturaleza racional»[30]. De acuerdo con ello está justificado afirmar que la raíz de la libertad de elección se encuentra en la razón, como en su causa[31]. Ahora bien: si esto es así, cabe afirmar asimismo que en la mayor principialidad de un movimiento –por tanto en su mayor «naturalidad», si tomamos naturaleza como principio–, reside simultáneamente, su mayor libertad. Dicho de otro modo: atender a la naturaleza como principio nos lleva paulatinamente a identificar el movimiento más natural –principial–, con el movimiento más libre. Efectivamente, dentro de los grados de vida que llevamos examinados, la mayor principialidad se da ahí donde el principio del movimiento es poseído por el agente, es decir, donde nos hallamos ante un agente que principia su actuación en el intelecto[32]. De ahí que, considerando natu-

27. *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 2, sol.

28. Cfr. POLO, L., *Etica: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedos, Madrid, 1996, pp. 56-58.

29. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 2, ad 2; cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 6, a. 1; cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 12, a. 5, sol.

30. *S. Th.* I-IIae, Q. 6, a. 2, sol.

31. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 17, a. 1, ad 2.

32. No es difícil hacerse cargo de por qué esto es así: según afirma ARISTÓTELES en el *De anima*, el alma es, en cierto modo todas las cosas. Con ello quiere decir que pertenece a la naturaleza del alma el poder tener todas las formas. Existe, sin embargo, una condición: que ella misma –el alma– esté libre de toda forma particular, es decir, que ella misma, por así decirlo, no tenga naturaleza. En este sentido, el intelecto es la potencia más libre, más incluso que la voluntad.

raleza como principio, no sea posible contraponerla a libertad: cuanto más natural –como principio–, tanto más libre, tanto más vivo. (De ahí también que, siguiendo su argumentación, Santo Tomás pueda concluir que en Dios se da la máxima vida).

Llegamos así a la conclusión, aparentemente paradójica, según la cual el movimiento natural –tomando «naturaleza» como «principio»– es simultáneamente el movimiento más libre. Insisto: si naturaleza equivale a principio, y en el principio del comportamiento humano es el intelecto, que es la potencia más libre, –más adelante precisaremos esta indicación–, cuanto más natural-principial sea un movimiento, es decir, cuanto más principiado por el intelecto, tanto más libre será ese comportamiento; cuanto más principiado se encuentre en el fin-bien intelectualmente conocido, más libre será el movimiento. También por esta razón, en la medida en que la norma moral se fundamente en el intelecto, no podrá concebirse como opuesta a la libertad.

Ciertamente, ése no es el único sentido de naturaleza. Recordemos ahora el análisis que hacíamos en el capítulo precedente. En la medida en que el término «naturaleza» amplia su sentido hasta significar cualquier principio intrínseco, pudiendo entonces aplicarse incluso –como forma y materia– hasta a los seres artificiales, en esa medida, empieza a ser posible prescindir del dinamismo teleológico de la naturaleza, convirtiendo el fin en algo extrínseco a la naturaleza así entendida. Al término del proceso conceptual designado por Spaemann como «desteleologización de la naturaleza»[33], ésta quedó reducida a su aspecto más puramente fáctico. Lo «fáctico» así entendido, equivale, en términos aristotélicos, a las dimensiones materiales y eficientes de la naturaleza**.** Tales dimensiones están presentes en todo ser natural y también en el hombre, en forma de inclinaciones naturales. En el pensamiento de Santo Tomás, tales inclinaciones, aun apuntando en principio a bienes determinados, no constituyen fines en sí mismas, pues se ordenan finalmente al bien total del individuo humano, bien en el que ellas mismas encuentran su pleno sentido Por esta razón, puede decirse que el bien íntegro del individuo humano es el único *telos* de cada inclinación humana. Esta idea tiene gran importancia, pues permite justificar por qué en ocasiones será lícito y aún debido, postergar la satisfacción de una inclinación concreta. Y es que las inclinaciones no se interpretan a sí mismas[34]: es el hombre el que debe interpretar su sentido y juzgar cuál es su lugar en el contexto global de la vida humana. Por

33. Cfr. GONZÁLEZ, A. M., *Naturaleza y Dignidad: un estudio desde R. Spaemann*, Eunsa, Pamplona, 1996, capítulo IV.

34. Cfr. SPAEMANN, R., *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, tr. J. L. del Barco, p. 242.

eso, al decaer el pensamiento de un *telos* natural, tenderán a constituirse en dinamismos puramente biológicos o psicológicos, comenzando a perder su más radical sentido. Nace así la «naturaleza empírica»[35], que, indiferente por principio a la cuestión del bien moral (asunto que se encomendará a la razón pura), recorre su propio camino en términos de pura biología. Para el propósito que aquí nos ocupa, reviste especial importancia entender dos cosas: en primer lugar que la naturaleza en este sentido «fáctico» es una abstracción[36]. Ciertamente, dicha abstracción resulta justificable en nuestro contexto, en el que queremos aislar el sentido estrictamente normativo de la naturaleza (naturaleza como *telos*, que se vincula directamente con la libertad), para lo cual es preciso distinguirla de la naturaleza considerada como pura biología, que no es normativa en sí misma. En segundo lugar, hay que entender que, prescindiendo de abstracciones, en la naturaleza real, ambos aspectos –el más normativo y el más fáctico-biológico– son inseparables[37], pues en orden a precisar cuál es el bien humano, aquellas tendencias[38] no son en absoluto irrelevantes[39].

35. Este es el concepto de naturaleza subyacente en el planteamiento de un autor personalista como ROTTER en *Person und Ethik. Zur Grundlegung der Moraltheologie*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien, 1993.

36. Que puede resultar muy útil –por ejemplo en la ciencia–, pero que no refleja el acercamiento natural de la razón humana a la naturaleza, en el que la percepción de lo real se da naturalmente unida a la percepción de su valor. Ya se dijo que los presupuestos filosóficos de MOORE dependen de la filosofía empirista de LOCKE. Esto condiciona el alcance de su crítica a un concepto normativo de naturaleza, entre otras cosas porque lo que él entiende por «naturaleza» es el objeto de la ciencia moderna. Cfr. SIMPSON, P., *Goodness and Nature. A Defense of Ethical Naturalism*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1987, p. 29.

37. Ahí radica el problema principal de la epistemología de HUME. Cfr. SIMPSON, P., *Goodness and Nature*, p.117.

38. La concesión de un papel central a las inclinaciones naturales en el seno de un planteamiento ético ha sido históricamente un legado del pensamiento estoico, gradualmente asimilado después por el pensamiento cristiano. En esta asimilación COMPOSTA destaca cuatro momentos: «a) Periodo patristico in cui l'interesse delle inclinazioni naturali (come veicoli di una legge universale) è assorbito da due componenti o elementi dottrinali: la legge eterna (componente stoica) e l'ispirazione interiore nel 'cuore' dell'uomo (componente cristiana); b) periodo di transizione in cui, pur prevalendo la concezione patristica del diritto naturale come partecipazione ispirata alla legge eterna, irrompe gradualmente la scoperta della 'ratio' umana e delle inclinazioni naturali; è il periodo della Decretistica canonica; c) si arriva così al terzo periodo clasico in cui la dottrina delle inclinazioni naturali entra vigorosamente nella filosofia cristiana coi nomi di Alberto e Tommaso; d) periodo di dissoluzione nella seconda scolastica e nel giusnaturalismo, in cui il significato metafisico delle inclinazioni si oscura e si estenua in una concezione puramente meccanica». COMPOSTA, D., *Natura e Ragione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Pas-Verlag, Zürich, 1971, pp. 42-43; cfr. pp. 44 y ss.

39. Quisiera dejar apuntado que la insistencia estoica en el papel moral de las inclinaciones naturales no discurre por carriles tan ajenos al pensamiento aristotélico. Ciertamente, como explica el mismo COMPOSTA, no es en la *Etica a Nicómaco* donde ARISTÓTELES muestra de manera más explícita esta idea, sino en la *Etica Eudemia*, y en la *Gran Moral*, obra que, como se sabe, es de

Insisto: aunque en orden a delimitar el aspecto estrictamente normativo de la naturaleza, sea conveniente distinguir entre naturaleza-*telos* y naturaleza-empírica, lo cierto es que adoptando un concepto teleológico de naturaleza, se afirma la existencia de una conexión real entre los dos aspectos, conexión que conviene no perder de vista, porque es la que da cuenta del hombre real, permitiendo, asimismo, dar razón de la peculiaridad de la corporalidad humana. Esta peculiaridad se traduce en que la materialidad de la naturaleza humana, con todas sus tendencias, admite por principio su orientación al fin último del hombre, el cual, por ser objeto del intelecto reclama una naturaleza proporcionada para tal fin. Justamente por eso, la naturaleza humana ha de ser algo más indeterminada que la naturaleza animal. En efecto: precisamente porque el fin último es objeto del intelecto y por tanto universal, no cabe determinar *a priori* los fines particulares que el hombre se proponga, sino que tales fines son relativamente indeterminados. Ahora bien, si tales fines han de ser efectivamente realizables, es preciso que el hombre cuente con una naturaleza adecuada a aquella indeterminación. Con ello, en efecto, se compadece la misma corporalidad humana, que, en algunas de sus dimensiones, aun estando inclinada a ciertos bienes, no se halla determinada a ellos por entero. Por eso, al tratar del ser humano hablamos de inclinaciones o de una «estructura instintual abierta»[40], y no simplemente de instintos.

Con todo, en el mismo término «inclinación» ya está prefigurado que la versatilidad de nuestra naturaleza material no es absoluta. La inclinación no es indeterminación absoluta, sino no-determinación absoluta. Las inclinaciones no determinan, pero no son indiferentes: hacen que ciertos aspectos de la realidad se nos presenten como posibles fines de nuestra conducta. En este sentido constituyen una base natural para nuestra acción libre. Desde este punto de vista, la libertad humana se entiende mejor como autodeterminación que como indeterminación; la indeterminación –relativa–, que se sigue de la universalidad característica

autenticidad dudosa. Sin embargo, el mismo pensamiento de las inclinaciones naturales es deudor de su idea de naturaleza, y en particular de su idea de movimiento o proceso «según la naturaleza». COMPOSTA, D., *Natura e Ragione ,* pp. 24-25.

40. Como hace SPAEMANN en el siguiente texto: «la naturaleza humana no es, desde el principio, forma alguna de totalidad finita que pudiera consumarse en sí misma como totalidad biológica y complacerse en esa consumación. El deseo de un ser con una estructura instintual abierta es infinito. En la satisfacción del instinto no consigue la paz, sino que exige nuevos deseos. Su peor enemigo es el aburrimiento, el tiempo infinito vacío. La 'miserable infinitud' de la estructura instintual humana anuncia la espléndida infinitud: la razón como *telos* y como norma interna de la *physis* humana». SPAEMANN, R., *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, tr. J. L. del Barco, p. 142.

del conocimiento intelectual, es condición de posibilidad de la autodeterminación de la voluntad. Por lo demás, en parte como efecto de esas aptitudes naturales y en parte como efecto de la propia acción libre del agente, surgirá en éste como una «segunda naturaleza», que condiciona en parte las inclinaciones posteriores del agente. Se trata de los hábitos operativos[41].

Hablar de hábitos, en efecto, significa apuntar que, en la medida en que revierte sobre la naturaleza fáctica, el fruto de la acción del hombre añade determinaciones y límites a sus actuaciones sucesivas[42]. Precisamente por eso, al referirse a las potencias sensitivas, el Aquinate afirma que «pueden considerarse de dos modos: uno, en cuanto obran por instinto natural; otro, en cuanto obran movidas por la razón. Así, pues, en cuanto obran por instinto natural, están ordenadas, como la misma naturaleza, a una y la misma cosa; y en este sentido, en las potencias sensitivas no pueden darse hábitos, como tampoco se dan en las potencias naturales. Pero en cuanto obran movidas por la razón, pueden ordenarse a cosas diversas, y así pueden darse en ellas algunos hábitos que las disponen bien o mal a algo»[43].

Ahora bien, la determinación consiguiente a los hábitos no sería en sí misma susceptible de una valoración positiva o negativa si no fuera porque existe un fin por referencia al cual dicha determinación constituya una ventaja. Sin embargo –podemos preguntarnos– ¿existe acaso algún sentido ventajoso de «determinación»? Acostumbrados como estamos a identificar «libertad» e «indeterminación» tal cosa nos parece absurda. No obstante, el hecho es que nuestros actos nos condicionan para bien o para mal. La cuestión, entonces, es ver si existe un criterio para discernir qué «determinaciones» son positivas, y cuáles no lo son. Como ya se ha apuntado repetidamente, el criterio en cuestión no puede ser sino un fin, y parece, de entrada, que sólo un fin querido por nosotros puede constituir un punto de referencia positivo para nuestra acción. Determinarse hacia algo no querido, en efecto, no puede en modo alguno constituir una ventaja ni, por consiguiente, un criterio. ¿Significa esto que es competencia de cada agente humano determinar el criterio de acuerdo con el cual

41. «Per formam perficitur natura rei: sed oportet quod in ordine ad ipsam formam disponatur subiectum aliqua dispositione.- Ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quae vel est finis, vel via in finem. Et si quidem habeat forma determinate unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem praeter ipsam formam. Si autem sit talis forma quae possit diversi modi operari, sicut est anima; oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus». *S. Th.* I-IIae, Q. 59, a. 4, ad 1.

42. En este sentido se dice que nuestros actos revierten en nuestra naturaleza «(…) vertitur in naturam (…)» *S. Th.* I-IIae, Q. 78, a. 3, sol.

43. *S. Th.* I-IIae, Q. 50, a. 3, sol.

valorará positiva o negativamente su actuación? Que los seres humanos valoran sus acciones de acuerdo con criterios subjetivos diversos es un hecho. No obstante, permanece abierta la cuestión de si no habrá, tal vez, algún criterio objetivo abarcante de toda la acción humana, que permita discernir, a su vez, entre tales criterios parciales, y valorar algunos como mejores o peores en sentido absoluto. Podría objetarse que no hay modo alguno de comparar objetivamente lo que se funda en un criterio subjetivo. Sin embargo, tal objeción no es necesariamente relevante si se muestra que hay algo que, en el fondo, todo agente humano quiere, aun cuando aparentemente quiera otra cosa. Para los clásicos eso que en el fondo todos queremos es la felicidad. A un lector moderno, proclive a interpretar el término felicidad en clave subjetivista, y la moralidad en términos objetivistas, puede resultarle sorprendente la tesis según la cual los actos humanos son buenos o malos moralmente dependiendo de su conformidad con un fin llamado felicidad. Por eso es necesario aclarar que ni para Aristóteles ni para Santo Tomás era la felicidad algo meramente subjetivo[44], sino que incluía, al mismo tiempo, un componente objetivo, relativo a la perfección real de la naturaleza humana. Conviene detenernos en esta indicación. Antes, sin embargo, es preciso retomar una consideración que dejábamos señalada más arriba, cuando apuntábamos a la inteligencia como la raíz del movimiento más libre del comportamiento humano.

2. EL BIEN NECESARIO, FIN DE NUESTRA VOLUNTAD

Escribe Santo Tomás: «Aunque nuestro intelecto se determine a algunas cosas, con todo otras cosas le son a él preestablecidas por la naturaleza: tal y como los primeros principios, acerca de los cuales no puede disponerse de otro modo, y el último fin, que no puede no querer. De ahí que, aunque se mueva a sí mismo hacia algunas cosa, desde otro punto de vista es movido»[45].

En ese texto Santo Tomás afirma que existe algo que nuestro intelecto tiene dado *por naturaleza*. Esto significa introducir un «límite» en la ca-

44. *Ethic. Nic.* I, 12, 1102 a 3. Existe una polémica acerca de si esta afirmación de ARISTÓTELES debe entenderse en indicativo –todo lo que hacemos lo hacemos por la felicidad– o en gerundivo –todo lo que hacemos ha de hacerse por la felicidad–. Cfr. MCDOWELL, J., «The role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics», en *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1980, pp. 359-376. Considero que la argumentación de ARISTÓTELES se sostiene sólo con la primera tesis.

45. *S. Th.* I, Q. 18, a. 3, sol.; cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 47, a. 6, ad 3.

pacidad de movernos por nosotros mismos. En efecto, tener algo «por naturaleza» es no tenerlo desde sí mismo; es tenerlo desde otra instancia distinta de nosotros mismos, puesto que nos lo encontramos como algo dado y previo a nuestra actuación. Aquí, lo *natural* tiene un sentido definitivo o definitorio: lo que nos define en cuanto tales, y de lo que no podemos prescindir, porque nos constituye en nuestro ser así –humanos– y no de otro modo.

Como hemos visto, lo que constituye al vegetal en vegetal y lo distingue del animal es un fin que el vegetal no puede trascender: al ser con vida vegetativa le resulta imposible actuar desde el conocimiento. Análogamente, lo que constituye al animal en animal y lo distingue del hombre es un fin que el animal no puede trascender: el poder disponer de las formas sensibles que rigen su actuación. En la misma línea, lo que constituye al ser humano en ser humano –su naturaleza– y lo distingue de Dios es otro fin que el hombre no puede trascender[46] aunque lo intente; que puede ciertamente ignorar, contra el que se puede rebelar, pero que no puede cambiar. Es por referencia a ese fin por lo que cabe hablar de fracasos y aciertos definitivos[47]. Y tal fin o *telos* –que es a la vez límite y sentido[48]– define su naturaleza: una naturaleza que, desde el principio, está marcada por la apertura al ser y al bien universal.

46. Desde un planteamiento moderno, hablar de un fin último dado por la naturaleza, al que se tendría que acomodar la voluntad y la razón del hombre para ser rectas, es juzgado como *heteronomía.* Este modo de ver está justificado dentro de la modernidad, porque frente a la posición clásica en la que la razón –en cuanto intelecto–, participaba de la dirección *ad unum* de la naturaleza, en la modernidad se ha limitado la razón a su dimensión *ad opposita*, y de esta manera queda como totalmente extraña a la *natura.* Sin embargo, para SANTO TOMÁS, como para muchos contemporáneos suyos y para el mismo ARISTÓTELES, la razón no se limitaba a su dimensión *ad opposita*. Por así decirlo, el *ad opposita* es el privilegio de la *ratio*, pero esta facultad dispone, tanto en su dimensión teórica como en su dimensión práctica, de hábitos mediante los cuales asiente necesariamente a una serie de principios. Se trata de dos hábitos naturales: el intelecto, que tiene vigencia en el orden especulativo, y la sindéresis, que se refiere a la acción. Mediante estos hábitos, veremos en el capítulo siguiente, no resulta extraño a la razón el autodeterminarse hacia el fin que la naturaleza prescribe al hombre.

47. En este texto, Santo Tomás no se refiere a los espíritus puros, y por ello no he querido hacer mención de ellos todavía. Sin embargo conviene dejar apuntado que en el pensamiento de SANTO TOMÁS, el límite que constituye al hombre en hombre, lo distingue por una parte del animal, y por otra del ángel. Importa no perderlo de vista. En la jerarquía de los seres, para Santo Tomás, el ser humano detenta una posición muy definida. Ni animal ni ángel. De aquí se siguen importantes consecuencias para la ética. Cfr. POLO, L., *Etica: Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid, 1996, pp. 70-82. Cfr. GONZÁLEZ, A. M., «Naturaleza y Persona en la Etica de Leonardo Polo», en *Anuario Filosófico*, vol. XXIX/2, 1996, pp. 665-681.

48. Cfr. SPAEMANN, R., «Naturteleologie und Handlung», en *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart, 1983. pp. 41-59.

En efecto: Santo Tomás cuenta el fin último entre las cosas dadas al hombre *por naturaleza*, al lado de los primeros principios especulativos, *circa quae non potest aliter se habere*. Frente a ellos, el fin último lo describe como *quem non potest non velle.* No está en nuestra mano conocer si no es conocer en los principios, no está en nuestra mano querer si no es queriendo, al mismo tiempo, el fin último[49], en lo que va incluido el querer la propia perfección[50]. Con ello, como es obvio, se excluye la posibilidad de atribuir al hombre una absoluta autonomía: no sólo en su ser, sino también en su operar, el hombre tiene algo dado: los primeros principios; ellos son los que definen su naturaleza específica[51].

A menudo, Santo Tomás se refiere al fin como al *primer principio en lo operable.* Podría llamar la atención el que ahora no se hable del fin como primer principio, y simplemente se describa como aquello que *no podemos no querer*. Dicho de otro modo, esto significa que lo queremos en todos nuestros actos, sin que por ello constituya el objeto de estos. El hecho mismo de que sea querido necesariamente excluye el considerarlo objeto de nuestra acción, pues todos los objetos de nuestra acción son bienes operables, contingentes, y ninguno de éstos es querido necesariamente. El bien necesario no es objeto de nuestra acción, sino de nuestra voluntad. Como decía, es lo que deseamos en todos nuestros actos, al margen de que cada uno de nuestros actos tengan sus objetos propios; es la felicidad, que Santo Tomás considera objeto natural de nuestra voluntad, u objeto de la *voluntas ut natura*.

Importa subrayar que este bien necesario –la felicidad– no rige por sí mismo el ámbito de lo operable, de lo práctico –veremos que esto compete a la sindéresis– y en este sentido, no es primer principio. De hecho, Santo Tomás en esta ocasión no califica al fin como *primer* principio, sino que incluso lo distingue expresamente de aquellos –habla, en efecto, por un lado de los primeros principios, y por otro del fin–. En ello podría verse un indicio más de la prioridad del intelecto sobre la voluntad, que para Tomás

49. «Necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem. Et hoc apparet duplici ratione. Primo quidem, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni (…) Secundo, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quaod causae secundae moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente. Unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimum finis». *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 6, sol.

50. Cfr. GALLAGHER, D. M., «Aquinas on Goodness and Moral Goodness», en *Thomas Aquinas and his legacy*, pp. 37-60, p. 42. Cfr. MCINERNY, R., *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Washington, D. C, The Catholic University Press of America, 1982, p. 37.

51. Cfr. CHANG-SUK-SHIN, *Imago Dei und Natura Hominis: der Doppelansatz der thomistischen Handlungsslehre*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1993, pp. 139-140.

de Aquino sería un axioma válido incluso en este nivel[52]. Quiere esto decir que *lo absolutamente primero*, y, por consiguiente el primer principio, sería siempre objeto del entendimiento. Dicho de otro modo, Santo Tomás mantendría también aquí que nada es querido si no es previamente conocido, lo cual no resta nada de su naturalidad al movimiento primero de la voluntad[53].

Una prueba indirecta de la vigencia de este axioma incluso en el nivel de los principios, la podemos encontrar en un texto sorprendente, también de la *Prima Pars,* unas cuestiones más atrás, donde argumenta que si hay un deseo natural de Dios, es porque, de manera confusa, hay también un conocimiento natural de Dios. En esa ocasión, Santo Tomás se encarga de aclarar que ello no quiere decir, sin embargo, que conozcamos por naturaleza la existencia de Dios[54]. Con todo, el texto en cuestión parece dar pie a afirmar que hay un cierto conocimiento de Dios al nivel de los primeros principios.

Según Santo Tomás, los primeros principios son objeto de un conocimiento habitual; es decir, los poseemos gracias a un hábito llamado intelecto. Este hábito se constituye naturalmente con el primer acto de conocimiento intelectual que ejercemos, esto es, la primera vez que conocemos la razón de ente[55]. De modo análogo a como poseyendo el concepto de parte y el concepto de todo, tenemos naturalmente el conocimiento de que «el todo es mayor que la parte», así también al conocer que algo es, conocemos naturalmente que «el ser no es el no ser». Lo que con ello conocemos cuenta entre sus notas con una especialmente interesante: la necesidad; es necesario que el ser no sea el no ser. Ahora bien, como es sabido, previamente al conocimiento intelectual se requiere el

52. «Omnis actus voluntatis praeceditur ab aliquo actu intellectus (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 4, a. 4, ad 2. Cfr. SELLÉS, J. F., *Conocer y amar: estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1995, pp. 420-421.

53. «(…) Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter: unde et applicatio motus appetitivi in finem aprehensum, non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 15, a. 3, sol.

54. «Cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confussione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens: multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud». *S. Th.* I, Q. 2, a. 1, ad 1.

55. «Intellectus qui est habitus principiorum presupponit aliqua iam intellecta in actu, scilicet terminos principiorum per quorum intelligenciam cognoscimus principia». *Sent. Lib. de An.*, III, cap. IV, 430 a 10, 29-32 (Leonina); lectio X, n. 729 (Marietti) Ese primer acto intelectual vence la resistencia de la potencia racional *ad opposita*. A partir de aquí conocemos con este hábito de los primeros principios.

conocimiento sensible. En este sentido, para la constitución de tal hábito natural de los primeros principios hay que tener en cuenta dos factores: por un lado lo que procede de la propia luz de la razón natural, y por otro lo que procede de los sentidos[56].

Que el conocimiento humano comienza por los sentidos es una tesis aristotélica que Santo Tomás acepta sin problemas. Asimismo, al igual que Aristóteles, advierte que el conocimiento intelectual no tiene causa proporcionada en los datos recibidos por los sentidos. De ahí que Santo Tomás ponga en juego otro concepto aristotélico –el intelecto agente–, que, según explica el Aquinate, es una participación de la luz divina[57]. Importa no perder de vista este dato, porque en una sugerente analogía, el mismo Santo Tomás apelará otra vez a la luz del intelecto agente cuando deba hablar de la inmutabilidad de la ley natural en el hombre[58], aunque más a menudo se refiera a esa luz como a la luz de Dios en el hombre[59].

Conocer el ser, por tanto, es, ante todo, una tarea intelectual. Y –lo que es más importante–, dado el carácter principial del intelecto, el conocimiento del ser está implicado en todo nuestro conocimiento. En este sentido podría entenderse lo que afirmábamos antes referido a un conocimiento confuso de Dios en el nivel de los primeros principios: previamente a cualquier otra determinación particular, es la apertura del intelecto al ser irrestricto lo que da razón del deseo natural de Dios. Esto quiere decir que el deseo genérico de felicidad, que constituye la razón formal del

56. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 51, a. 1, sol. Cfr. MOYA, P., *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1994.

57. «Nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis; sicut etiam omnia sensibilia dicimus videre et iudicare in sole, id est per lumen solis». *S. Th.* I, Q. 12, a. 11, ad 3.

58. «Uno modo quantum ad ipsum lumen habituale; et sic impossibile est quod synderesis extinguatur sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima in speculativis et operativis nobis innotescunt; hoc enim lumen est de natura ipsius animae, cum per hoc sit intellectualis; de quo lumine dicitur in *Psalm*. *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, quod scilicet nobis bona ostendit; hoc enim erat responsio ad id quod dixerat: *quis ostendit nobis bona?*». *De Ver.*, Q. 16, a. 3, sol., 45-56. Es tan imposible que la sindéresis se extinga como que se extinga la luz del intelecto agente, afirma SANTO TOMÁS; y añade: pues esta luz es de la naturaleza del alma. Interesante es que la ponga en relación con el salmo que afirma que la luz del rostro de Dios nos muestra las cosas buenas. Según esto, pertenece a la naturaleza del alma esta luz, que no es otra cosa que el rostro de Dios. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 91, a. 2.

59. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 91, a. 2, sol.

fin último –y que es el objeto de la *voluntas ut natura*[60]– se concreta materialmente en Dios[61].

Conviene insistir, por lo demás, en el carácter confuso de ese conocimiento. Santo Tomás no es un ontologista. Por esta razón la tesis que afirma la existencia de un fin último –y que incluso lo identifica materialmente con Dios ya en el nivel de los primeros principios– no excusa del empeño racional por descubrir dónde se encuentra la felicidad humana. Tal empeño es precisamente *racional* porque el hombre no es un puro intelecto, sino un ser que ordinariamente necesita del discurso para progresar de unas verdades a otras. El carácter discursivo del conocimiento humano se relaciona con el origen sensible de su conocimiento, y, en general, con la dimensión material de su naturaleza, ya que es la materia, en efecto, lo que por principio excluye la simultaneidad e introduce la temporalidad en el mundo. Concretamente, en el ámbito del conocimiento, la ausencia de simultaneidad se traduce en una intuición deficiente que requiere ser completada por el razonamiento; por esta razón, la materia es *per accidens* responsable del razonamiento. A partir de aquí, la relación entre intelecto y razón puede cifrarse en lo siguiente: si bien sigue siendo la referencia a los principios lo que nos permite conocer realmente la naturaleza de una cosa, es la discursividad de la razón lo que nos permite avanzar de verdad en verdad. De esta manera, la precariedad del intelecto humano, encuentra un remedio en la facultad racional.

Paralelamente, la voluntad natural del fin último, consiguiente de por sí al conocimiento intelectual del ser, también se ve afectada por la condición material de nuestra naturaleza. En este caso la materialidad nos afecta *diversificando* el deseo natural de felicidad en una pluralidad de inclinaciones a distintos bienes que constituyen lo oréctico de la naturaleza humana: una base tendencial que *prejuzga* nuestra apreciación de lo bueno y de lo malo. La definición del bien, en efecto, siempre presupone una intrínseca y previa referencia al apetito: «bueno es lo que todas las cosas apetecen»[62]. En relación con esto, interesa insistir en una idea sobre la que volveremos más adelante: si bien desde un punto de vista estrictamente material, cada una de esas inclinaciones tiene un objeto propio

60. «Voluntas ad opposita se habet in his quae ad finem ordinantur: sed ad ultimum finem naturali necessitate ordinatur. Quod patet ex hoc, quod homo non potest non velle esse beatus». *S. Th.* I-IIae, Q. 5, a. 4, ad 2.

61. Como advierte ALVIRA, es importante precisar que Dios constituye el objeto material de la *voluntas ut natura*, y no meramente el objeto formal; de otro modo sería muy difícil explicar la volición del mal. Cfr. ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Eunsa, Pamplona, 1985, pp. 31-32.

62. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 8, a. 1, sol.

muy definido, desde un punto de vista formal, ningún objeto de ninguna inclinación humana es puramente «natural», si por «natural» se entiende ajeno a la forma de la razón[63]. Dicho de otro modo: naturalmente nos encontramos queriendo bienes que no son meramente naturales, si por «natural» entendemos lo opuesto a «racional»[64]. Este querer natural, si bien manifiesta una cierta precedencia de la *voluntas ut natura* sobre el uso discursivo de la razón, no significa una precedencia absoluta de la voluntad sobre el entendimiento, pues, considerado como intelecto, el entendimiento sigue siendo anterior.

No obstante, referido a esos bienes más concretos que deseamos naturalmente, y considerándolos ya como bienes dignos de ser actualizados, el intelecto recibe otro nombre: *sindéresis*, que podría llamarse también intelecto práctico. La sindéresis, en efecto, cumple en el orden de la acción una función análoga al intelecto en el orden especulativo: así como éste principia la ciencia, aquella principia la acción. Principiar la acción significa, entre otras cosas, que la sindéresis añadirá sobre el intelecto un aspecto desconocido para éste: el aspecto preceptivo. La sindéresis, como veremos, no es meramente cognitiva sino preceptiva. Lo siguiente entonces es preguntarse de dónde le viene a la sindéresis su dimensión preceptiva. La respuesta a esta cuestión ha de ser matizada. No podemos responder simplemente que del intelecto porque el intelecto es meramente cognoscitivo; pero tampoco podemos responder que la voluntad, pues ésta es meramente volitiva. La solución de este problema nos llevará a considerar la naturaleza del primer precepto de la razón práctica. Pero antes de examinar este asunto conviene detenerse un poco más en la consideración del objeto de la *voluntas ut natura*.

63. «Infatti, le inclinazioni naturali constituiscono bene umani e principi pratici in quanto vi si aspeira nell'ordine della ragione; dunque in quanto la volontà vi aspira in conformità all'ordine della ragione come 'bene della ragione'». RHONHEIMER, M., *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando Editore, Roma, 1994, p. 240.

64. Así, de modo natural, el hombre se encuentra apreciando bienes que, si tuviéramos que clasificar, requerirían de nosotros una referencia al elenco de hábitos que perfeccionan la naturaleza humana, incluyendo hábitos ontológicos –como la salud–, y hábitos operativos, tanto intelectuales como morales.

3. OBJETO DE LA *VOLUNTAS UT NATURA*: FIN ÚLTIMO, BIEN EN GENERAL, BIENES *SECUNDUM NATURAM*

Con este fin, puede servirnos de guía un artículo de la *Prima Secundae* en el que Santo Tomás se pregunta *si la voluntad se mueve naturalmente hacia algo*. Se trata de un texto en su primera parte bastante similar al que consideramos en el primer capítulo, porque también en él se explicitan distintos sentidos de «naturaleza». En contra de lo que afirma Nelson[65], pienso que una lectura atenta de este texto puede arrojar luz sobre el tema de la ley natural desde una perspectiva poco estudiada en los últimos tiempos[66], permitiendo esclarecer un poco más el sentido normativo de la naturaleza. Puesto que se trata de un artículo muy largo atenderé de momento sólo a la primera parte:

«Como afirma Boecio en el libro *De duabus naturis*, y el Filósofo en *V Metaphys*., *naturaleza* se dice de muchas maneras. En ocasiones se dice como principio intrínseco en los seres móviles. Y tal naturaleza es o materia o forma material, como queda patente en *II Physic*. De otro modo llamamos naturaleza a toda substancia, y también a cualquier ente y, según esto, se dice que es natural a una cosa lo que le conviene según su substancia. Y esto es lo que se encuentra *per se* en la cosa. Ahora bien, todo lo que no se encuentra *per se* en una cosa se reduce como a su principio a algo que se encuentra *per se* en ella. Y por ello es necesario que, considerando la naturaleza de este modo, el principio de todo aquello que conviene a la cosa sea natural (…)».

Los dos conceptos de naturaleza que Santo Tomás distingue al comienzo de ese artículo (como materia y forma, por un lado, y como sustancia, por otro) guardan en común una nota esencial: ser principios intrínsecos. Al mismo tiempo, sin embargo, mantienen una diferencia: la naturaleza propia de los seres móviles admite su identificación con la materia o con la forma material[67], mientras que, presupuesta la existencia de substancias inmateriales, cabría extender también a ellos el concepto de naturaleza, de modo que en este caso ya no resultaría posible identificar la naturaleza con la materia o con la forma materializada.

65. Cfr. NELSON, D. M., *The Priority of Prudence.Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1992, p. 46.

66. Exceptuando a MCINERNY (cfr. *Aquinas on Human Action. A Theory of practice*, CUA Press, Washington, D. C., 1992, p. 104) y PORTER (cfr. *The Recovery of Virtue. The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, Westminster, John Knox Press, Louisville, 1990, pp. 87-91).

67. Como explica ARISTÓTELES en *Phys. II*, 1, más principalmente es naturaleza la forma que la materia. Cfr. *Phys.* II, 1, 193 b 8.

Centrándonos en esta segunda acepción de «naturaleza» –naturaleza como sustancia–, cabe calificar de natural a una cosa, *lo que le conviene según su substancia*. Con ello se está proponiendo una consideración metafísica de la naturaleza, consideración que no se superpone a la física, sino que la acoge y la trasciende[68]. Así estamos en condiciones de dilucidar lo que conviene esencialmente a una sustancia entendiendo por ello lo que se sigue esencialmente *–per se–* de su naturaleza. Evidentemente, en el caso de que la sustancia en cuestión sea material, «lo que le conviene esencialmente» incluirá también una referencia a su estructura material. Por «estructura material» entiendo justamente lo que *per se* constituye a un individuo en un «ser de tal naturaleza», en el caso de que ésta sea material. No obstante, como el término «estructura» presenta el inconveniente de sugerir una cierta rigidez, es preferible hablar de «forma», término que acoge en sí mismo un doble sentido: especie y acto. La ventaja de este término es que permite hacerse cargo del dinamismo peculiar de la naturaleza –que es un cierto principio de movimiento– a la vez que no descuida la alusión a su intrínseca dimensión estructurante.

La dimensión estructurante que atribuimos a la forma, se explica en último término atendiendo al fin intrínseco de la naturaleza. Dicho de otro modo: afirmar que existen naturalezas es tanto como afirmar que existen formas diversas de tender a fines determinados. El orden que la tensión al fin promueve en el seno mismo de la sustancia da razón a un tiempo de la estructura y el dinamismo que la definen. Si bien la estructura *qua* estructura no cambia –eso revelaría un cambio de fin, cosa que, hemos visto, es metafísicamente imposible–, la materia en la que tal estructura se concreta cambia constantemente. Estas consideraciones nos permiten entender mejor lo que Tomás de Aquino anota a continuación en el texto citado, a saber, que «todo lo que no se encuentra *per se* en una cosa se reduce como a su principio a algo que se encuentra *per se* en ella. Y por ello es necesario que, considerando la naturaleza de este modo, el principio de todo aquello que conviene a la cosa sea natural».

Lo que no es *per se*, es decir, lo *per accidens*, se reduce a lo *per se*. El sentido de esta afirmación no es más que sentar la prioridad ontológica y gnoseológica del movimiento que pertenece *per se* a la sustancia natural, es decir, el movimiento *secundum naturam*. Como hemos visto, es *secundum naturam* el movimiento que *per se* se dirige al fin de la

68. «Las fronteras entre lo físico y lo metafísico son colocadas a veces entre la materia y la vida, a veces entre la vida y el espíritu. En algunas ocasiones se niega que existan tales fronteras, porque se niega lo metafísico. En sentido radical, esas fronteras no existen; pero ello no se debe a que no exista lo metafísico, sino a que todo lo natural incluye dimensiones metafísicas». ARTIGAS, M., *La inteligibilidad de la naturaleza*, Eunsa, Pamplona, 1992, p. 441.

sustancia de que se trate, es decir, el movimiento que se orienta a la perfección –completud– de tal naturaleza. Precisamente por eso, éste es el tipo de movimiento natural que puede asimilarse al concepto normativo de naturaleza. Natural, en este sentido, es todo lo que conviene esencialmente a la naturaleza de una cosa, es decir, lo que conviene *per se* a su fin propio. Ahora bien, es posible asimismo invertir la frase y decir que en «lo natural» –entendiendo por ello lo *per se*, o lo *secundum naturam*– tenemos un criterio de conveniencia al fin.

Con estas premisas, podemos volver ahora al cuerpo del artículo. Después de argumentar la conveniencia de que el principio de todo lo que pertenece *per se* a la cosa sea natural, Tomás de Aquino sigue diciendo:

«Y esto es manifiesto en el intelecto, pues los principios del conocimiento intelectual son naturalmente conocidos. De modo similar, también el principio de los movimientos voluntarios conviene que sea algo naturalmente querido. Pero esto es el bien en general, hacia el cual tiende naturalmente la voluntad, de modo semejante a como cualquier potencia tiende a su objeto propio; y también el *fin último*, que funciona como primer principio en lo apetecible, de modo análogo a como los primeros principios de la demostración lo son en lo inteligible; y de modo universal, todas aquellas cosas que convienen al sujeto volente *secundum suam naturam*. Pues mediante la voluntad no apetecemos únicamente aquellas cosas que se refieren a la voluntad, sino también aquellas otras que pertenecen a las potencias singulares, y a todo el hombre. De donde se sigue que el hombre quiere naturalmente no sólo el objeto de la voluntad sino también aquellas cosas que convienen a otras potencias, como el conocimiento de la verdad, que conviene al intelecto, y la existencia y la vida, y las cosas semejantes a éstas, que miran a la integridad natural; todas estas cosas están comprehendidas en el objeto de la voluntad como bienes particulares»[69].

En la primera parte de este fragmento Santo Tomás vuelve a referirse al carácter natural de los primeros principios especulativos, para trazar inmediatamente una analogía con la voluntad: así como en el conocimiento intelectual es necesario que haya algo primero, así también en los movimientos de la voluntad es necesario que haya algo naturalmente querido. En el epígrafe anterior consideramos que esto naturalmente querido era el fin último, y sugeríamos la diversificación de ese querer natural atendiendo a las diferentes inclinaciones naturales.

69. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 10, a.1, sol.

En esta ocasión, al hablar de algo naturalmente querido, Santo Tomás comienza también hablando del fin último, pero no se queda ahí. Inmediatamente a continuación se refiere al bien en general, que es, en rigor, el objeto formal que el fin último realiza de modo eminente. A él tiende la voluntad por naturaleza, lo cual no comporta ningún determinismo, precisamente porque ningún bien creado realiza perfectamente la bondad universal que Tomás describe como único objeto proporcionado a nuestra voluntad. Sin embargo, tampoco acaba ahí el objeto de la *voluntas ut natura*, pues Santo Tomás añade enseguida otras determinaciones. Dice, en efecto, que *queremos universalmente todo aquello que conviene al sujeto volente según su naturaleza.* Es precisamente aquí donde la referencia a las inclinaciones naturales comienza a hacerse explícita, y con ella, las primeras concreciones del concepto normativo de naturaleza[70].

Como apuntaba más arriba, Nelson excluye en su libro la posibilidad de apoyarse en este texto para mostrar la relevancia normativa de la naturaleza, porque para él este argumento pretende sólo explicar que lo que la voluntad quiere –el bien en general–, lo quiere naturalmente[71]. Entiende, en efecto, que «la única cosa que es querida naturalmente es el bien en general, o en un lenguaje más propiamente teológico, el último fin, porque

70. Cfr. ALVIRA, T., *Naturaleza y Libertad,* p. 27. La posibilidad de hablar de inclinaciones, y no simplemente de instintos, explica muchas cosas. Explica, como veremos, que la culminación de tales inclinaciones esté encomendada a la libertad, y no acontezca *por naturaleza*. Explica también una eventual perversión de las inclinaciones debido a influencias de tipo cultural, que pueden conducir a una confusión entre el bien real al que tales inclinaciones apuntan *per se*, y un bien aparente, que desde PLATÓN viene asociado de un modo u otro a placeres irracionales o *contra naturam*. Cuando escribo esto tengo presente sobre todo la idea muy extendida hoy en día, según la cual la homosexualidad pudiera ser, en el caso de ciertos individuos, tan natural como la heterosexualidad para otros. Según creo, tal consideración obedece a la confusión entre «lo natural» en el sentido de lo «espontáneo» y «lo natural» en sentido normativo (cfr. SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, tr. D. Innerarity, J. Olmo, p. 137), lo natural en el sentido de *por naturaleza*, y lo natural en el sentido de *según la naturaleza*. La clave para distinguir uno y otro sentidos del término «natural» estriba, por una parte, en entender que la espontaneidad de la tendencia, pese a su aparente espontaneidad, depende, en su constitución, de factores muy diversos, de tipo biológico, y cultural. El entorno cultural, en efecto, puede llegar a influir de una manera decisiva en la valoración sensible de ciertos bienes y, en consecuencia, llevar a concluir, partiendo de su *aparente* «conveniencia» con nuestra naturaleza sensible, su conveniencia *real* a ella. Eso, sin embargo, sería un error. La normatividad de la naturaleza no tiene que ver tanto con eso cuanto con el intrínseco carácter teleológico de las inclinaciones humanas, que *per se* apuntan a ciertos bienes, cuya conveniencia real a nuestra naturaleza puede conocerse *racionalmente*, aun cuando eventualmente, tal conveniencia no se perciba sensiblemente. Llegar a percibirla también sensiblemente es algo que ARISTÓTELES asociaba a la posesión de la virtud. Precisamente, como apunta WADELL, lo que una ética de la virtud enfatiza es que no hay nada que nos proteja mejor de las malas tendencias que el cultivo de las buenas. Cfr. WADELL, P., C. P., *The Primacy of Love. An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*, Paulist Press, New York, Mahawah, 1992, p. 111.

71. Cfr. NELSON, D. M., *The Priority of Prudence*, p. 46.

es el bien completo»[72], y de ahí concluye que el texto en cuestión no deja mucho espacio para una fundamentación de la ley natural, pues no apoya el pensamiento de que queramos naturalmente los bienes a los que apuntan las inclinaciones naturales[73].

Me parece, sin embargo, que su interpretación es apresurada, y descansa en varios equívocos. Ciertamente, en el artículo segundo de esta misma cuestión, Santo Tomás argumentará que la voluntad sólo quiere con *absoluta necesidad* el bien en general, o el fin último, así como las condiciones necesarias para llegar a éste, añadiendo que en todo lo demás la voluntad permanece libre[74]; Nelson considera que, afirmando tal cosa, Santo Tomás estaría descartando la posibilidad de considerar que el objeto de las inclinaciones naturales sea querido necesariamente, y, en consecuencia, que tales inclinaciones puedan tener relevancia normativa. Sin embargo, semejante interpretación, como digo, es problemática al menos por dos razones, una de carácter especulativo y otra derivada del texto. La primera, por lo demás obvia, es que en sentido estricto hablar de norma moral sólo es relevante éticamente para un ser que *puede* libremente apartarse de la norma; en cambio, Nelson, en su interpretación, parece sugerir que la existencia de una «ley natural» para el comportamiento humano depende de que tal «ley natural» sea querida necesariamente. Si bien esto ha de ser así en cierto modo –en la medida en que dicha ley es, al mismo tiempo, la norma de la felicidad, y ésta se quiere necesariamente–, resulta claro que, si ha de tener relevancia moral, la mencionada volición natural necesaria de la norma no podrá ser nunca determinante de la conducta concreta[75] (y así, si uno no quiere pensar en la felicidad, no tiene por qué hacerlo[76]). ¿Cómo articular entonces la naturalidad de la norma con la no-necesidad de atenerse a ella? Según lo entiendo, Santo Tomás lo sugiere con una palabra en el primer artículo de esta cuestión décima: ahí, Tomás advertía que «queremos *universalmente* todo aquello que conviene al sujeto volente según su naturaleza».

A mi juicio, el término *universalmente* no es casual. Está muy bien traído, porque comprobamos en la práctica –cuando el querer se concreta particularmente– que no siempre queremos eso que conviene a nuestra

72. *Ibidem.*

73. Cfr. NELSON, D. M., *The Priority of Prudence*, p. 47.

74. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 10, a. 2.

75. Cfr. *De Malo*, Q. 6, a. un., sol., 468-485; cfr. *De Malo*, Q. 3, a. 3, sol.

76. «(…) Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest uelle oppositum, non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non uelle tunc cogitare de beatitudine, quia etiam ipsi actus intellectus et uoluntatis particulares sunt (…)». *De Malo*, Q. 6, a. un., sol., 445.

naturaleza, a pesar de que desde un punto de vista universal lo juzguemos naturalmente como conveniente. Esto es indicativo de que *todo aquello que conviene al sujeto volente según su naturaleza* no vendrá preservado *por naturaleza*, a pesar de que sea objeto de la *voluntas ut natura*, sino que habrá de encomendarse a otra instancia: a la *voluntas ut ratio*, a la voluntad que sigue el consejo de la razón[77]. Así, por ejemplo, incluso un bien en apariencia tan indiscutible como la salud, podría en un momento determinado no ser apreciado como tal, de tal manera que su consideración no moviera a la voluntad a poner los medios dirigidos a preservarla o promoverla. Para Santo Tomás, tal cosa significa simplemente que para mover la voluntad a querer algo en el orden de la acción, es necesario el consejo. Es posible, en efecto, que aquí y ahora la salud no deba ser el objeto primero de nuestra acción; y es también posible que deba serlo. Se trata de una alternativa que ha de valorar el agente, valiéndose del consejo. El consejo en cuestión, sin embargo, no podrá ir jamás en la línea de considerar mala la salud, imperando una acción en su contra; y al propio tiempo, si ha de concluir en alguna acción razonable, habrá de apoyarse en algo que la voluntad quiera naturalmente, haciendo explícita la conexión entre eso que la voluntad quiere y los medios ordenados a tal fin. Ahora bien, afirmar que existe tal conexión es todo lo que necesitamos para mantener la idea de una guía o una norma moral[78].

En efecto: supuesto nuestro deseo natural del bien universal, y precisamente porque, enfrentada a bienes particulares, nuestra voluntad es *libre* de toda determinación unívoca a nuestro fin propio, la naturaleza es requerida como norma moral para tal fin. Es decir, allí donde falla la necesidad natural que mira al sostenimiento de cada ser en su naturaleza propia, hace su aparición la necesidad moral o, como diría Kant, el «deber».

A diferencia de lo que sucede en Kant, sin embargo, tal «deber» no es un mero imperativo formal, sino que tiene de entrada unos contenidos no desligados de la forma teleológica de la naturaleza. Por eso hemos visto cómo Santo Tomás analiza el objeto de la *voluntas ut natura* diciendo que por ella no queremos únicamente lo que pertenece a la voluntad, sino también lo que pertenece a cada potencia tomada por separado y a todo el hombre[79]. Y concreta: el conocimiento de la verdad, que es objeto del

77. Cfr. *De Malo*, Q. 3, a. 3, sol., 159-170.
78. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 9, a. 4, sol.
79. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 9, a. 1, sol.

entendimiento, el existir y la vida, y las cosas semejantes a éstas que miran a la consistencia o integridad natural[80].

La apelación a las diversas potencias humanas constituye en este caso el criterio para conocer aquellos bienes a los que naturalmente tiene inclinación el ser humano, y que son objeto de la *voluntas ut natura*, lo cual quiere decir que son queridos naturalmente, mediante actos de *simplex volitio*, es decir, actos que preceden a la obra de la razón, que preceden, incluso, a la misma intención de cualquier bien particular[81]. Todos ellos, como observa Santo Tomás, pertenecen a la consistencia o a la integridad de la naturaleza humana. En esa medida, puede considerarse que atentan contra la naturaleza todas aquellas acciones cuya intrínseca intencionalidad comporte la negación de tales bienes. Esas acciones no podrían ser, sin más, conformes a la naturaleza humana, sencillamente porque no son conformes a lo que el hombre quiere *por naturaleza*.

Mientras, no se debe olvidar que el modo en que la voluntad desea cada uno de esos bienes difiere del modo en que cada potencia particular desea su bien propio. En esto, nuevamente, me distancio de Nelson. Para él, afirmar que las distintas potencias tienen en común su orientación al bien significa tan sólo mantener que cada una de ellas tiende al bien bajo un aspecto particular, pero no que en la aprehensión y la volición natural de cualquier bien vaya implicado el que el bien en cuestión sea finalmente un bien verdadero. En este punto remite a un texto en el que Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, mantiene que el fin se le aparece a cada uno como él es, según sea de viciosa o virtuosa su naturaleza[82].

En este punto, se impone, sin embargo, una distinción. Porque si bien no cabe duda alguna de que cada potencia tiende a su bien propio bajo una

80. «Uoluntas secundum suam naturam est bona; unde et actus eius naturalis semper est bonus. Et dico actum naturalem uoluntatis prout homo uult naturaliter esse, uiuere et beatitudinem. Set si loquamur de bono morali, sic uoluntas secundum se considerata non est bona nec mala set se habens in potentia ad bonum uel malum». *De Malo*, Q. 2, a. 3, ad 2, 104-111.

81. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 8, a. 3, sol. En ese texto, SANTO TOMÁS distingue el acto por el que la voluntad quiere absolutamente el fin –*simplex volitio*, que es expresión de la *voluntas ut natura*, en la medida en que se hace cargo de lo que constituye como los primeros principios del querer–, y la intención, que es otro acto por el que la voluntad quiere el fin, como razón de los medios que elige. Importa entender, entretanto, que esto último no significa anular la diferencia entre elección e intención: significa tan sólo advertir que en la elección de los medios se presupone la intención del fin, y a la inversa: no hay propiamente intención de un fin que no lleve en sí misma la tensión hacia los medios: «Intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo, absolute, et sic dicitur voluntas, prout absolute volemus vel sanitatem vel si quid aliquid est huiusmodi. Alio modo consideratur finis secundum quod in eo quiescetur: et hoc modo fruitio respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur: et sic intentio respicit finem (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 12, a. 1, ad 4.

82. Cfr. NELSON, D. M., *The Priority of Prudence*, p. 46.

formalidad particular, Santo Tomás afirma igualmente que todos los objetos de las potencias particulares son también objeto de la voluntad, por cuanto el objeto de ésta es el bien en general. Por ello, puede decirse que, en sus actos de *simplex volitio*, la voluntad no aspira simplemente a los bienes de las potencias particulares en su pura materialidad, sino que aspira a ellos de una determinada manera: al modo humano, o, como dice Santo Tomás, bajo la forma de la razón:

«El objeto de la voluntad es el bien en común, que tiene razón de fin. Por eso, desde él la voluntad mueve las otras potencias del alma a sus actos, pues las usamos cuando queremos; porque los fines y las perfecciones de todas las otras potencias están incluidas en el objeto de la voluntad como bienes particulares, y siempre el arte o la potencia a la que pertenece el fin universal mueve a obrar al arte o la potencia a la que pertenece un fin particular incluido en el universal (…) Por su parte, el objeto mueve determinando el acto, como un principio formal, que especifica la acción en las cosas naturales, igual que el calor al calentar. Ahora bien, el primer principio formal es el ente y lo verdadero universal, que es el objeto del entendimiento. Luego, con este tipo de moción, el entendimiento mueve a la voluntad, presentándole su objeto»[83].

Ciertamente, lo anterior no garantiza que, en la práctica, todo lo que la voluntad quiera, por el hecho de quererlo sea un bien verdadero, ante todo porque a la conformidad de un bien con la naturaleza humana pertenece el quererlo de una manera integrada, para lo cual se requiere naturalmente la intervención de la razón[84]. Como el mismo Santo Tomás explica en otro lugar, «para que la voluntad tienda hacia algo, no hace falta que sea un bien verdadero y real, basta que sea aprehendido en razón de bien»[85], y precisamente por esto es necesario el juicio de la razón acerca del objeto de la voluntad[86]. Si falta ese juicio de la razón, falta la integración precisa para hablar auténticamente de bien humano. Cuando la integración está ausente, el bien perseguido por el hombre no es un bien real sino un bien aparente. Ahora bien: ¿a qué se debe esta deficiente

83. *S. Th.* I-IIae, Q. 9, a. 1, sol.; cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 11, a. 1, ad 2.

84. «Voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen intentio nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem». *S. Th.* I-IIae, Q. 12, a. 1, ad 3; «(…) Non enim solum ex hoc intendere dicimus sanitatem, quia volumus eam: sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire». *S. Th.* I-IIae, Q. 12, a. 1, ad 4.

85. *S. Th.* I-IIae, Q. 8, a. 1, sol.

86. «Cum obiectum voluntatis sit bonum apprehensum, hoc modo iudicandum est de obiecto voluntatis, secundum quod cadit sub apprehensione. Et ideo sicut quandoque voluntas est alicuius quod apprehenditur ut bonum, et tamen non est vere bonum; ita quandoque est electio eius quod apprehenditur ut possibile eligenti, quod tamen non est ei possibile». *S. Th.* I-IIae, Q. 13, a. 5, ad 2.

integración? ¿Por qué, en definitiva, puede el hombre tomar por bien real lo que sólo es un bien aparente?

En último término el engaño es posible por dos cosas, fácilmente reconocibles con sólo atender a la razón de bien moral –la razón de conveniencia a nuestra naturaleza racional–. Sucede, en efecto, que dada la mutabilidad de nuestra naturaleza, sujeta como está a las modificaciones de las pasiones, podemos llegar a considerar conveniente para nosotros –y por tanto bueno–, lo que sólo nos conviene desde una perspectiva parcial. Así, inmutados por una pasión, llegamos a considerar bueno lo que nos conviene sólo atendiendo a lo sensible de nuestra naturaleza[87]. Si entonces no aplicamos el juicio de la razón, por el cual resulta posible atender al bien total de nuestra naturaleza, abdicamos del bien real, y cedemos al bien aparente. Se trata de una experiencia ordinaria. Sin embargo, lo ordinario de la experiencia no debería hacernos pasar por alto que también tiene algo de extraño. Después de todo, que *ut in pluribus* los seres racionales se dejen guiar más por los sentidos que por la razón, no es lo que cabría esperar en principio de nuestra naturaleza. Esa posibilidad, muy al contrario, responde a que, en el actuar concreto el hombre se ve afectado por lo que Tomás de Aquino llama «ley del *fomes*». En este sentido, escribe:

«Bajo la dirección de la ley de Dios, las distintas criaturas tienen distintas inclinaciones naturales, de tal modo que lo que para una es, en cierto modo, ley, para otra es contrario a la ley, y así sucede, por ejemplo, que mientras la fiereza es, en cierto sentido, la ley del perro, es, en cambio, contraria a la ley de la oveja o de cualquier otro animal manso. Pues bien, la ley del hombre, derivada de la ordenación que Dios imprime en él según propia condición, consiste en obrar de acuerdo con la razón. Esta ley era tan firme en el primer estado del hombre, que ningún acto podía escapársele al margen o en contra de la razón. Mas desde que se apartó de Dios decayó hasta dejarse arrastrar por los impulsos de la sensualidad, y esto le ocurre a cada individuo en mayor grado cuanto más

87. «Id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum obiecti. Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit: scilicet ex conditione eius quod proponitur, et eius cui proponitur. Conveniens enim secundum relationem dicitur : unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus, non eodem modo accipit aliquid ut conveniens et ut non conveniens. Unde, ut Philosophus dicit in *III Ethic*., qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti: sicut iratio videtur bonum, quod non videtur quieto. Et per hunc modum, ex parte obiecti, appetitus sensitivus movet voluntatem». *S. Th.* I-IIae, Q. 9, a. 2, sol.; cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 10, a. 3, sol.

se desvía de la razón, tanto que así viene a hacerse en cierto modo semejante a las bestias, que se rigen por los impulsos sensuales, de acuerdo con lo que dice el salmo 48, 21: *El hombre, rodeado de honores, no comprendió: se puso al nivel de los jumentos irracionales y se hizo semejante a ellos*. En definitiva, pues, la inclinación de la sensualidad, a la que llamamos *fomes*, en los demás animales tiene, sin más, la condición de ley, aunque sólo sea en la medida en que cabe en ellos la ley de acuerdo con sus inclinaciones directas. Para los hombres, en cambio, no es ley en este sentido, puesto que más bien entraña una desviación de la ley de la razón (…)»[88].

Introducir en este contexto la referencia al *fomes* pudiera parecer fuera de lugar, puesto que se trata de un dato teológico. Sin embargo, es un dato que filosóficamente, al menos como hipótesis, conviene tener en cuenta; de otro modo resulta inexplicable la frecuencia del mal moral, significativa de la distancia existente en el hombre entre lo «natural» en sentido normativo y lo «natural» en sentido estadístico. Después de todo, el hecho de que, tratando del hombre, tengamos que tener tanto cuidado en distinguir ambos sentidos de «lo natural» no deja de ser una ironía; que lo natural al hombre –en sentido normativo– sea la conducta racional, parece claro. Y así escribe Santo Tomás que la voluntad, por naturaleza se inclina al *bonum rationis* como a su objeto propio, siendo por ello el pecado *contra naturam*[89]. Lo curioso, precisamente es que eso que se dice natural sea estadísticamente tan raro, y que en cambio lo *contra naturam* tenga lugar *ut in pluribus*. En ello hay indicios suficientes que justifican la hipótesis de «una caída original», por la cual nuestra naturaleza quedó profundamente afectada en sus mismas inclinaciones[90], y –en consecuencia–, necesitada de la gracia, aún para obrar su bien connatural[91].

88. *S. Th.* I-IIae, Q. 91, a. 6, sol.

89. «Voluntas aliter se habet ad bonum et aliter ad malum. Ex natura enim suae potentiae inclinatur ad bonum rationis, sicut ad proprium obiectum: unde et omne peccatum dicitur esse contra naturam (…)». *S. Th.*I-IIae, Q. 78, a. 3, sol.

90. «Bonum naturae humanae potest tripliciter dici. Primo, ipsa principia naturae, ex quibus natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae et alia huiusmodi. Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem ut supra (Q. 51, a. 1; Q. 63, a. 1) habitum est, ipsa inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae donum originalis iustitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae. Primum igitur bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturae totaliter est ablatum per peccatum primi parentis, Sed medium bonum naturae, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 85, a. 1, sol.

91. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 109, a. 2, sol.; cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 109, a. 3, sol.

Que en el estado de naturaleza herida por el pecado, las solas fuerzas naturales no basten para obrar el bien connatural, y que incluso parezca natural lo contrario[92], significa tan sólo que, en el hombre, lo espontáneamente natural, no coincide con lo natural en sentido normativo[93]. Así, lo que *ut in pluribus* ocurre en el mundo moral, no coincide ya con lo *secundum naturam* en sentido normativo. Sin embargo, la herida del pecado no impide totalmente el distinguir entre los dos sentidos de lo natural, atendiendo precisamente a la teleología propia de nuestra naturaleza, y, en consecuencia, afirmar que, considerada en sí misma, la voluntad humana tiende naturalmente a una serie de bienes, según la forma de la razón, de tal modo que, para ella, sujetarse a la norma moral –la norma de la razón– no significa violentar su inclinación natural más íntima.

De acuerdo con todo ello –y en contra de lo que piensa Nelson[94]– puede mantenerse que la naturaleza constituye un criterio moral para Tomás de Aquino, un criterio para advertir que hay una serie de bienes que pertenecen a la integridad de la naturaleza humana. Por lo demás, la interpretación que aquí he ofrecido permite poner en relación directa este pasaje con la célebre cuestión 94, a. 2, donde se pregunta Santo Tomás si la ley natural tiene varios preceptos. Concretamente podrá advertirse, como se desprende del tratamiento que hace McInerny[95] de la ley natural, que este pasaje guarda una analogía llamativa con la parte final del que hemos comentado (*S. Th.* I-IIae, Q. 10, a. 1), en donde se apuntan posibles tipos de preceptos atendiendo a las inclinaciones naturales. Volveremos a este punto en el último epígrafe de este capítulo. Mientras tanto, querría apuntar únicamente que esta interpretación refuerza la clásica diferencia entre la ética tomista y la kantiana, porque en la medida en que puede reconocerse explícitamente un deseo *natural* de los bienes que los preceptos de la razón práctica protegen, tenemos un argumento más para afirmar que la ley moral no es, en Santo Tomás, mera prescripción. Se

92. «Id quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum et contra rationalem naturam secundum rei veritatem, apprehenditur tamen ut bonum et conveniens naturae, inquantum est conveniens homini secundum aliquam passionem sensus, vel secundum aliquem habitum corruptum». *S. Th.* I-IIae, Q. 6, a. 4, ad 3. Cfr. BROWN, O. J., *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas. An Approach to an Integral Interpretation of the Thomistic Doctrine of Law*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1981, p. 100.

93. A este respecto, es pertinente la reflexión de GEACH, quien piensa que el pecado original afectó al hombre precisamente en su *voluntas ut natura*. Cfr. GEACH, P., *Las virtudes*, Eunsa, Pamplona, 1993, tr. Arregui, J. V.& Rodríguez Lluesma, C., pp. 65-66.

94. En el fondo, porque contrapone obrar según la naturaleza y obrar según la virtud. Cfr. NELSON, D. M., *The Priority of Prudence*, p. 48.

95. Cfr. MCINERNY, R., *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1992, p. 103-115. Cfr. RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft*, p. 543.

encuentra íntimamente conectada con el deseo de felicidad[96] y por eso, no es extraño que, de un modo difuso, aquello que la ley natural preceptúe sea querido naturalmente[97].

4. *EXCURSUS*: NATURALEZA Y PERSONA EN UN CONTEXTO ÉTICO-NORMATIVO

El análisis de Q. 10, a. 1, nos permite afirmar que la «consistencia natural» de cualquier sustancia depende de preservar aquello que líneas más arriba calificaba de «esencialmente perteneciente a la cosa»: *quod per se inest rei.* Eso es justamente lo que conviene de modo esencial a la substancia, que, en este caso, es la substancia humana o persona: substancia individual de naturaleza racional, según la definición de Boecio[98]. Hablar de la persona[99] en estos términos resulta un tanto enojoso a los partidarios de un concepto más relacional de persona[100]. Lo cierto es que la doctrina tomista de la persona no termina ahí. Sin llegar a definir la persona humana en los mismos términos en los que define a las personas divinas –que sí pueden definirse en términos de relaciones puras–, cabe decir que el concepto tomista de persona humana no excluye una dimensión relacional, que en el orden natural encuentra su razón de ser en la relación de creación. Precisamente fundado en la relación de creación, hay un texto de Tomás de Aquino que sin tener nada que envidiar a la caracterización kantiana del hombre como «fin en sí mismo»[101], permite

96. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 5, a. 8, ad 3. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 3, a. 2, ad 2.

97. «Omnis operatio, rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra (Q. 10, a. 1) habitum est: nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis, et omnis appetitus eorum quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis. Et sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem, fiat per legem naturalem». *S. Th.* I-IIae, Q. 91, a. 2, ad 2. Como puede verse, en el texto anterior no se excluye la posibilidad de obrar mal aun persiguiendo el bien. La razón es clara: no es obrar por la razón de felicidad, sin más, lo que garantiza la bondad moral de los actos particulares, sino obrar según la ley natural. Cómo entender tal ley natural es una cuestión en la que entraremos enseguida. Lo que importaba ahora era tan sólo dejar indicado que dicha ley, sin identificarse con el deseo natural de felicidad, no es enteramente extraña a él, sino que lo presupone.

98. Cfr. BOETHIUS, *Liber de persona et duabus naturis*, cp. 3; PL 64, 1343.

99. Para un breve recorrido por la historia del concepto de persona, en el que se van señalando los hitos más relevantes hacia la configuración del personalismo, cfr. la exposición de ROTTER (él mismo personalista) en *Person und Ethik. Zur Grundlegung der Moraltheologie*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien, 1993, pp. 14-26.

100. Cfr. ROTTER, H., *Person und Ethik. Zur Grundlegung der Moraltheologie*, pp. 23-24.

101. Cfr. KANT, I., *GMS*, BA 65.

esclarecer la relevancia ética del concepto de persona, a la vez que nos facilita un terreno seguro, desde el que resulta posible evitar ciertos personalismos, ya proclives a una concepción genética de la persona[102], ya próximos a interpretar la relación naturaleza-persona en clave dialéctica o instrumental. Dice así:

«Las cosas que se dan siempre en los entes, son por sí mismas queridas por Dios; en cambio, las que no son siempre, no son queridas a causa de sí mismas, sino por otra cosa. Ahora bien: las sustancias intelectuales son las que se aproximan máximamente al ser siempre, puesto que son incorruptibles (…) Luego las sustancias intelectuales son gobernadas a causa de sí mismas, las otras, en cambio, en función de ellas»[103].

Del texto anterior es posible inferir sin dificultad que el ser racional –que se cuenta, por su alma, entre las sustancias intelectuales– es querido por sí mismo, mientras que las cosas restantes –el mundo entero–, es querido en función de él. Afirmar que el hombre, por ser racional, es querido por sí mismo explica inmediatamente la distinta relevancia que, desde el punto de vista ontológico, tienen, por ejemplo, la vida de un animal y la vida de un hombre[104]. En general, afirmar que el hombre es

102. Es el caso de ROTTER, quien, exponiendo el pensamiento de BUBER, define la persona en términos de relación dialógica, de tal manera que se ve obligado a negarle el carácter personal al feto. Cfr. ROTTER, H., *Person und Ethik. Zur Grundlegung der Moraltheologie*, pp. 32-33; todo lo más dice que participa en la esencia personal, o que se puede haber de persona en un sentido analógico. Como se desprende de sus observaciones, ROTTER trabaja con un concepto categorial de persona. Cfr. *o. c.*, p. 41.

103. «Quae igitur semper sunt in entibus, sunt *propter se a Deo volita*: quae non autem semper, non propter se, sed propter aliud. *Substantiae autem intellectuales maxime accedunt ad hoc quod sint semper, quia sunt incorruptibiles* (...) ergo substantiae intellectuales gubernatur quasi propter se, alia vero propter ipsas». III *SCG*, c.112, p. 356 (Leonina); n. 2862 (Marietti). Nótese la analogía con KANT: «(…) Der Grund dieses Prinzip ist: die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst». KANT, I., *GMS*, BA, 66.

104. De ello se sigue, por ejemplo, la licitud del sacrificio de animales (cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 64, a. 1, sol.). TOMÁS argumenta la licitud de matar animales basándose en el orden ontológico de los seres (cfr. III *SCG*., c. 112); un orden que obedece a la ordenación divina: «Ex ordinatione divina conservatur vita animalium et plantarum non propter seipsam, sed propter hominem. Unde ut Augustinus dicit, in I *de Civit. Dei*, iustissima ordinatione Creatoris et vita et mors eorum nostris usibus subditur». *S. Th.* II-IIae, Q. 64, a.1, ad 1; un orden según el cual los seres imperfectos son por los perfectos: «Set natura, neque dimittit aliquid imperfectum, neque facit aliquid frustra; ergo manifestum est quod natura fecit animalia et plantas ad sustentationem hominum. Set quando aliquis acquirit id quod natura propter ipsum fecit, est naturalis acquisitio: ergo possessiua qua huiusmodi acquiruntur, quae pertinent ad necessitatem uitae, est naturalis, et pars eius est predatiua, qua oportet uti ad bestias quae naturaliter sunt subiectae hominibus, et ad homines barbaros qui sunt naturaliter serui, ut supra dictum est, ac si hoc sit bellum iustum secundum naturam. Dixit autem praedatiuam esse partem huiusmodi possessiuae, quia alia pars est agricultura, quae acquirit nutrimentum ex plantis». *In Pol. Ar.,* I, cap. VI, 1256 b 7, 210-225 (Leonina); lectio VI, n. 106

querido por sí mismo es lo que nos permite considerar los bienes que pertenecen a la integridad de la naturaleza humana como bienes dignos de respeto, no en sí mismos, sino porque son bienes para un ser querido por sí mismo[105]. Se trata de una distinción análoga a la que Kant establece entre cosas y personas[106], una distinción, por lo demás, que permite diferenciar el *amor amicitiae* y el *amor concupiscentiae*. Como ha observado Gallagher[107], para Santo Tomás en todo acto de amor va implícito el *amor amicitiae* hacia una persona –yo mismo u otro–, y el *amor concu-*

(Marietti). Si esto es así, no puede ser sin más ilícito matar animales, pues *nullus peccat ex hoc quod utitur re aliqua ad hoc ad quod est*.

105. La sustancia perfecta es la persona, la sustancia de naturaleza racional (cfr. *S. Th.* I, Q. 29, a. 1, sol.). Por eso sólo ella no es absolutamente reductible a la consideración de bien útil. Sólo ella subsiste en sentido propio, individualmente, sin perderse en la especie, mientras que las plantas y los animales son calificados por SANTO TOMÁS como *naturaliter serva*: «Animalia bruta et plantae non habent vitam rationalem, per quam a seipsis agantur, sed semper aguntur quasi ab alio, naturali quodam impulsu. Et hoc est signum quod sunt naturaliter serva, et aliorum usibus accomodata». *S. Th.* II-IIae, Q. 64, a.1, ad 2; la condición de *naturaliter serva*, es lo que, a juicio de SANTO TOMÁS, justifica su sometimiento a la razón humana recta. En cualquier caso es claro, desde la argumentación tomista, que ni las plantas ni los animales son sujetos morales. Empleando una terminología moderna, que no se encuentra en SANTO TOMÁS, habría que decir que no son sujetos de derechos. De ahí, por ejemplo, que el matar un buey de otro sea malo no por razón del buey, sino porque se daña al otro en sus bienes: «Ille qui occidit bovem alterius peccat quidem, no quia occidit bovem, sed quia damnificat hominem in re sua. Unde non continetur sub peccato homicidii, sed sub peccato furti vel rapinae». *S. Th.* II-IIae, Q.64, a.1, ad 3. Calificando a plantas y animales de *naturaliter serva*, sin embargo, SANTO TOMÁS no justifica una actitud despótica –en el sentido vulgar del término– de dominio sobre la naturaleza. De una parte, cabe suponer con fundamento que SANTO TOMÁS estaría en contra de la aniquilación de una especie animal o vegetal porque él considera la pluralidad de especies como una manifestación de riqueza, y un reflejo de la gloria del Creador: una sola especie no la reflejaría adecuadamente; además, en la medida en que animales y plantas se ordenan al hombre, es dudoso que la aniquilación de una especie pueda considerarse útil para el hombre. Para él no se planteaba el problema de manera tan aguda como para nosotros. Permanece abierta la cuestión de si la utilidad es la utilidad presente o si se ha de tener en cuenta las siguientes generaciones. SANTO TOMÁS no aborda explícitamente este punto, pero considerando la respuesta que da en otros temas, parece que existe cierta responsabilidad del género humano que habita la tierra, con respecto a sus continuadores: «Per hoc enim quod ad suas species ordinantur, ordinem habent ulterius ad intellectualem naturam. Non enim aliquod corruptibilium ordinatur ad hominem propter unum individuum hominis tantum sed propter totam humanam speciem. Toti autem humanae speciei non posset aliquo corruptibilium deservire nisi secundum suam speciem totam. Ordo igitur quo corruptibilia ordinantur ad hominem, requirit quod individua ordinentur ad speciem». III *SCG*., c. 112, p. 357 (Leonina); n. 2864 (Marietti); –otras veces habla de que los padres atesoran naturalmente para sus hijos–.

106. Cfr. KANT, I., *GMS,* BA, 65. Cfr. SPAEMANN, R., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas' und ‚jemand'*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1996.

107. Cfr. GALLAGHER, D. M., «Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas», en *Mediaeval Studies*, 58, 1996, pp. 1-47. Cfr. GALLAGHER, D. M., «Person and Ethics in Thomas Aquinas», en *Acta Philosophica*, vol. 4, 1, 1995, pp. 51-71. Cfr. FROELICH, G. L., *Thomas Aquinas on friendship and the political common good*, Diss., University of Notre Dame, Indiana, 1988, pp. 48-57.

piscentiae por un bien no personal[108]. En este sentido, puede decirse que deseando naturalmente ser feliz, todo ser humano ama la felicidad con amor de concupiscencia, y a sí mismo con amor de amistad[109]. Lo mismo puede decirse cuando deseamos la felicidad para otro.

Ahora bien, para discernir en qué consiste tal felicidad, y, en consecuencia, para querer bien a una persona, es preciso atender a la naturaleza[110], y, en particular, a la jerarquía *per se* de los bienes. Una relación jerárquica de estos la encontramos implícita en las primeras cuestiones de la *Prima Secundae*: los bienes exteriores, como las riquezas, están en función de los bienes del cuerpo, como la salud, y ésta en función de los bienes del alma[111], tanto en su parte intelectiva, como la ciencia, como en su parte apetitiva, la virtud, que en cierto modo puede considerarse como aquello que permite querer de forma adecuada todos los restantes bienes –incluyendo la naturaleza infrahumana[112]. La virtud, por su parte, sirve a la rectitud de la voluntad hacia Dios.

108. Por adoptar una perspectiva psicológica, ROTTER (*o. c.*, p. 43) critica la diferencia entre amar algo como fin y amarlo como medio. En mi opinión, ROTTER llega a esta conclusión porque se centra en el amor entendido como pasión. Como pasión, en efecto, el amor no discrimina su objeto: da igual que se ame a una persona, a una mascota de peluche o a una farola. Quien discrimina el objeto es la razón. Y precisamente en este sentido, una consideración ontológica de la realidad manifiesta su relevancia: el hombre es querido por sí mismo, y por tanto no puede jamás ser querido sólo como medio para fines privados. El resto de la naturaleza es querida para el hombre, y por eso, como hemos apuntado antes, éste puede usarla para sus fines, lo cual –insisto– nada tiene que ver con ejercer un dominio cruel sobre ella.

109. Lo cual no es incompatible con la caridad. Para SANTO TOMÁS, en el estado de naturaleza íntegra, el hombre ama naturalmente a Dios más que a sí mismo. Esa situación cambia con el pecado, por el que comienzan a diferenciarse un recto amor de sí y el amor propio. Pero vuelve a ser posible por la gracia. Sanado por la gracia, el hombre puede amarlo todo –incluido a sí mismo– con el mismo amor de Dios (la caridad). Es decir, el hombre es capacitado para amar su propia felicidad porque Dios lo quiere. Esta observación es relevante sobre todo para matizar las objeciones que, preferentemente desde posiciones escotistas, se dirigen contra la fundamentación eudemonista de la moral en TOMÁS DE AQUINO: desear la propia felicidad no tiene por qué interpretarse necesariamente como egoísmo. Además de que se debe distinguir entre el plano psicológico y el ontológico, dentro del planteamiento de SANTO TOMÁS es perfectamente coherente desearse un bien a sí mismo movido por el amor a otra persona, y que el amor a otra persona sea parte integrante del recto amor de sí.

110. Es de notar que recoger este aspecto se encuentra también en la intención de personalistas como ROTTER (cfr. *o. c.*, p. 41). Sin embargo, los aspectos naturales que menciona, los intepreta según un concepto meramente fáctico naturaleza, en el que no se detecta ninguna racionalidad interna de por sí al servicio de la integridad humana. Por eso, en su planteamiento, todo queda encomendado finalmente a la interpretación del sujeto.

111. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 152, a. 2, sol.

112. Por seguir con el tema ecológico: precisamente, apoyándose en la jerarquía de los bienes, SANTO TOMÁS condena expresamente en alguna ocasión la eventual crueldad con la que el hombre puede tratar a los animales, si bien no tanto por los animales mismos como por la crueldad que de por sí envilece el alma del hombre: «Si qua vero in Sacra Scriptura inveniantur prohibentia aliquid

Si, partiendo de aquí, es posible decir que el bien humano estriba en estos bienes, queridos de acuerdo con la recta razón (virtuosamente)[113], querer a una persona significará querer para ella todos esos bienes, y, en particular, querer para ella la virtud, con la que aprende a ordenar los demás bienes[114]. Ahora bien, dado que sólo la naturaleza ofrece un criterio inequívoco para distinguir lo que de suyo *–per se–* significa un bien para el hombre y lo que de suyo *–per se–* significa un atentado contra su integridad o consistencia natural, proponer a la persona como *norma* –criterio– moral requiere necesariamente proponer como norma moral a la naturaleza[115]. Es manteniendo esa correspondencia entre naturaleza racional y persona *–individua substantia rationalis naturae–* como cabe entender en sus justos términos la observación de Spaemann según la cual sólo hay respeto a la persona cuando hay respeto a su naturaleza. Esas palabras de Spaemann hay que entenderlas en su contexto: *antes* que en el respeto a su libertad, el respeto a una persona se muestra en el respeto a su naturaleza.

En este contexto, pues, comienza a verse con más claridad el papel normativo de la naturaleza: precisamente cuando caemos en la cuenta de que *natural al hombre es lo que per se conviene a la substancia humana,*

crudelitatis in animalia bruta committi, sicut de ave cum pullis non occidenda: hoc fit vel ad removendum hominis animum a crudelitate in homines exercenda, ne aliquis, exercendo crudelia circa bruta, ex hoc procedat ad homines; vel quia in temporale damnum hominis provenit animalibus illata laesio, sive inferentis sive alterius; vel propter aliquam significationem, sicut Apostolus exponit illud de non alligando ore bovis triturantis». III *SCG*. c. 112, p. 357 (Leonina); n. 2868 (Marietti). Porque si los bienes exteriores están en función del bien del cuerpo, éste, a su vez, está en función del bien del alma. Cfr. estructura de *S. Th.* I-IIae, Q. 2.

113. No conviene olvidar que para TOMÁS DE AQUINO el hombre, aun siendo una unidad, es más su parte espiritual. En este sentido, los bienes tan variados que de un modo u otro figuran como objeto de nuestras inclinaciones, están llamados a una armonía racional, que llamamos virtud moral. La virtud moral, en efecto, introduce orden en el modo de querer los demás bienes. Esto explica que, aun considerando que todos esos bienes forman parte de la integridad humana, demos primacía a la virtud, y en definitiva a su causa: la bondad de la voluntad que intenta y elige los bienes *secundum naturam*.

114. «Persons are not among human goods as if they were values to be desired. Instead, they actualize and receive the human goods into personal existence. We love persons, including ourselves, when we will relevant values to the person, when we will that the person have the goods». GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1964, p. 78.

115. La relación entre naturaleza y persona no debe verse en términos dialécticos. Tal dialéctica está fuera de lugar tan pronto consideramos la naturaleza como principio. Si, por el contrario, consideramos la naturaleza tan sólo como efecto, no resulta posible escapar a una cierta dialéctica, que, finalmente conduce a despreciar la naturaleza como norma ética. Ya hemos apuntado que esto es lo que le sucede a FUCHS. Cfr. FUCHS, J., S. J., «The Absolutness of Moral Terms», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, ed. Curran, Ch.& McCormick, R., Paulist Press, New York, Ramsey, Toronto, p. 108.

a la persona humana; cuando caemos en la cuenta de que la integridad de la naturaleza, su consistencia natural depende, en primer término de preservar los bienes propios de la naturaleza humana[116], porque tales bienes son parte de nosotros mismos[117]. Como apunta Christopher Martin, quien, al menos de una manera universal, no los aprecie como convenientes a la naturaleza humana, con dificultad merece el nombre de humano[118].

5. LA LEY NATURAL

La presentación del concepto normativo de naturaleza que hemos venido haciendo a lo largo de los epígrafes anteriores, quedaría incompleta si, llegados a este punto, omitiéramos la consideración de un texto que se ha convertido en el lugar clásico a la hora de tratar la ley natural (*S. Th.* I-IIae, Q. 94, a. 2) y que ha dado lugar en los últimos tiempos a un ingente número de comentarios[119]. De hecho, la mayor parte de la bibliografía contemporánea sobre la ley natural se centra en este pasaje, que se dirige a resolver una cuestión muy concreta: *si la ley natural contiene varios preceptos o sólo uno*.

Antes de examinarlo expresamente, sin embargo, es preciso preparar su correcta interpretación considerando una serie de nociones previas que

116. Esta naturaleza, ciertamente es específica. A mi entender, NELSON confunde las cuestiones cuando argumenta que «God created our nature to be indeterminately ordered to any specific ends. He can say, therefore, that the will is not even moved with necessity by God, because God only moves things 'in accordance with their condition', and the nature of the human condition is open, or indeterminately oriented to any specific good». NELSON, D. M., *The Priority of Prudence*, p. 47. La confusión estriba, a mi juicio, en pensar que la providencia particular de Dios sobre cada hombre, que ciertamente excluye la total ordenación de un individuo humano a los fines de su especie, excluya al mismo tiempo la realización del bien específicamente humano *en* cada hombre.

117. Cfr. GRISEZ, G., «The First Principle of Practical Reason. A Commentary on the Summa theologiae 1-2, Question 94, Article 2», en *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, ed. A. Kenny, Macmillan, London, Melbourne, 1969, pp. 340-383, p. 356.

118. Cfr. MARTIN, C., «Prudentia», inédito, p. 2.

119. Cfr. GRISEZ, G., «The First Principle of Practical Reason. A Commentary on the Summa theologiae 1-2, Question 94, Article 2», en *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, ed. A. Kenny, Macmillan, London, Melbourne, 1969, pp. 340-383. Cfr. RHONHEIMER, M., *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia Verlag, Innsbruck, Wien, 1986, pp. 235-239; *Praktische Vernunft und die Vernunftigkeit der Praxis*, p. 545; MCINERNY, R., *Ethica Thomistica*, p. 40; *Aquinas on Human Action*, p. 113.

Santo Tomás desarrolla en las cuestiones precedentes, acerca de la naturaleza de la ley, por una parte, y de la ley natural, por otra[120]. Por lo que se refiere a la definición genérica de ley, que aparece nada más comenzar este tratado, dice Santo Tomás:

«La ley es cierta regla y medida de los actos, según la cual se induce a alguien a actuar o a retraerse de la acción (…) La regla de los actos humanos es la razón, que es el primer principio de los actos humanos (…) pues lo propio de la razón es ordenar al fin, que es el principio de lo que se ha de actuar (…). De donde la ley es algo que pertenece a la razón»[121].

¿Qué quiere decir que la ley es algo *de la razón*? Como apunta Santo Tomás a continuación, y ha recordado Rhonheimer[122], tal expresión hace referencia al modo en que la norma se encuentra en el legislador, para distinguirla del modo en que la norma se encuentra en lo legislado, normado o medido. Como el propio Santo Tomás explica, este segundo modo se dice ley por participación[123]. Importa retener esta caracterización genérica de la ley, porque es enteramente aplicable a la llamada «ley natural». Así, cuando en la cuestión siguiente, Santo Tomás se pregunte *si existe en nosotros alguna ley natural*, responderá, antes que nada, recordando la distinción anterior, entre ley en sentido propio y ley en sentido derivado[124]. El sentido de establecer tal diferencia no es otro que distinguir el modo en que la ley eterna se encuentra en la naturaleza irracional, y el modo en que la ley eterna se da en el hombre:

«Todas las cosas participan de alguna manera de la ley eterna, por cuanto deben a ella el tener inclinaciones hacia los propios actos y fines. Entre el resto de las criaturas, sin embargo, la criatura racional está sujeta a la providencia de un modo mucho más excelente, porque ella misma es constituída partícipe de la providencia, siendo providente para sí misma y para otros. De manera que participa incluso en la razón eterna, por la cual tiene una inclinación natural al acto y fin debido. Y tal participación en la ley eterna, por parte de la criatura racional, se llama ley natural»[125].

120. RHONHEIMER llama la atención sobre el hecho de que la *Summa Theologiae* sea la única obra en la que Santo Tomás introduce un tratado separado sobre la ley (cfr. *Praktische Vernunft*, p. 531). Según RHONHEIMER, este tratado surge de la necesidad que Santo Tomás, como teólogo, tenía de integrar la ley de la que habla el Antiguo y el Nuevo Testamento, con la ley eterna de la que habla SAN AGUSTÍN, con la exposición aristotélica de la moral. De otro modo, le habría bastado la teoría del conocimiento natural de los primeros principios prácticos para dar razón de la acción humana. Cfr. RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft*, pp. 536-537.

121. *S. Th.* I-IIae, Q. 90, a. 1, sol.; cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 91, a. 2, ad 3.

122. Cfr. RHONHEIMER, M., *Natur als Grundlage der Moral*, pp. 67-76.

123. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 90, a. 1, ad 1.

124. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 91, a. 2, sol.

125. *S. Th.* I-IIae, Q. 91, a. 2, sol.

En el texto anterior conviene reparar en la contraposición entre «acto y fin propio», al que cualquier ser natural tiene *inclinación*, simplemente en virtud de su participación pasiva en la ley eterna, y «acto y fin debido», que tiene la criatura racional, en virtud de su participación activa en dicha ley eterna, por cuanto es ella misma providente o legisladora[126]. Esta participación activa en la ley eterna es lo propio del hombre, porque su razón práctica realmente prescribe normas[127]. En la mente de Santo Tomás, tal cosa no comporta constituir al hombre en señor absoluto del bien y del mal, precisamente porque el propio ejercicio de la razón –tanto especulativo como práctico, que es el que aquí nos interesa más inmediatamente– sólo es posible en virtud de que, *de modo natural*, la razón tiene conocimiento de los fines que en último término convienen al hombre, fines de acuerdo con los cuales podrá regir y normar la conducta concreta. Más adelante volveremos sobre este punto, que es decisivo para entender la naturaleza del conocimiento práctico. Ahora nos importa considerar tan sólo que esos fines la razón no se los ha dado a sí misma: se encuentra conociéndolos como naturalmente convenientes al ser del hombre. En este contexto, interesa subrayar que tales fines no son meramente formales[128], sino que tienen un contenido: son bienes que, como apuntábamos más arriba, tampoco cabe entender «naturalísticamente», es decir, ajenos a la forma de la razón; por el contrario, lo que la razón humana conoce naturalmente tan pronto como se compromete en la acción es la conveniencia de ciertos bienes, ya formalizados racionalmente, con su naturaleza racional[129]. A partir de aquí, la tarea de la razón práctica será precisamente procurar que en todos sus actos el hombre respete todos y cada uno de esos bienes, de tal modo que se preserve en su integridad el *bonum hominis.* Tal cosa, como veremos, tiene lugar sólo en la acción *secundum virtutem*. En sintonía con ella, lo que llamamos «ley natural» designa simplemente todos aquellos preceptos que orientan y prescriben los modos universales de preservar con integridad el bien humano:

126. Puede advertirse cómo esto alguna semejanza con la observación de KANT según la cual el hombre pertenece de una doble manera al Reino de los Fines, como miembro o como jefe. Cfr. KANT, I., *GMS,* BA 75.

127. Cfr. RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft*, pp. 540-541. BROWN, a pesar de llamar la atención sobre el modo peculiar en que la ley eterna se participa en el hombre, no termina de conceder al hombre la capacidad de legislar sobre su propia conducta. Cfr. *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas*, p.110.

128. En contra de lo que sugiere BÖCKLE en *Fundamentalmoral*, Kösel, München, 1978 (2ª ed.), p. 88, aunque él mismo puntualiza después su afirmación. Cfr. o.c., p. 250.

129. La confusión se encuentra en BÖCKLE. Cfr. *Ja zum Menschen. Bausteine einer Konkreten Moral,* Kösel, München, 1995, pp. 50-51.

«Por eso, cuando el salmista dice, 'sacrificad un sacrificio de justicia', casi como buscando entender cuáles son las obras de justicia, añade: 'muchos se preguntan: ¿quién nos mostrará las cosas buenas?', a lo cual responde diciendo: 'sellada está sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor', por la cual discernimos qué es lo bueno y lo malo, lo cual pertenece a la ley natural, que no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros. De donde resulta patente que la ley natural no es otra cosa que la participación en la ley eterna de la criatura racional»[130].

De acuerdo con el texto anterior, el discernimiento práctico del bien y del mal compete a la ley natural. Ahora bien: si tal discernimiento es competencia de la ley es porque ésta es, como apuntábamos antes algo de la razón, puesto que es a la razón a la que le corresponde conocer y discernir. Por eso –importa subrayarlo[131]–, la ley natural, en sentido estricto, no está presente en las criaturas irracionales: éstas, como se ha dicho, participan de la ley eterna sólo de una manera pasiva; en ellas la ley eterna está presente de modo análogo a como unas instrucciones de uso están presentes en una máquina, que nada sabe de ellas, y que, sobre todo, no es capaz de regir su propio funcionamiento. Esto último es privilegio exclusivo de la criatura racional, del hombre, lo cual no significa, como apuntábamos antes, que la suya sea una autonomía total: porque tal privilegio lo tiene el hombre en virtud de su participación activa en la ley eterna, posible por el conocimiento natural de los primeros principios prácticos, de los fines o bienes que naturalmente convienen al hombre[132].

Ahora bien, en la medida en que con el término «ley eterna» se quiere significar el modo en que Dios dirige las criaturas al fin del Universo –Él mismo–, participar activamente en la ley eterna, significa, entre otras cosas, que el hombre es hecho colaborador en esta tarea. En este sentido radical, la ley natural dibuja el marco dentro del cual el hombre dirige el mundo y a sí mismo hacia el Creador. Ese marco es, ciertamente, muy amplio; por sí solo dice muy poco acerca de cómo se realiza en la práctica tal misión. De ahí que, en el texto últimamente citado, el salmista se plantee la pregunta: «¿quién nos mostrará las cosas buenas?». Respondiendo que es la luz del rostro de Dios la que nos permite discernir lo bueno y lo malo, y que tal luz pertenece a la esencia de la ley natural, Santo Tomás confirma el origen divino de la ley, sin merma del carácter interior de ésta, a la vez que ratifica la tarea propia de la razón práctica. En

130. *S. Th.* I-IIae, Q. 91, a. 2, sol.

131. Es un punto este que los autores de la moral autónoma han destacado frente a la manualística anterior que había propagado una imagen un tanto naturalista de la ley natural. Cfr. BÖCKLE, F., *Fundamentalmoral*, p. 90.

132. Cfr. RHONHEIMER, M., *La prospettiva della Morale,* p. 229.

efecto: seguir la ley natural no es obedecer un mandato externo, y, sobre todo, no exime a la razón de su tarea propia: reconocer y prescribir los principios en la práctica. Los preceptos de la ley natural son preceptos nacidos en el interior del hombre[133] de acuerdo con aquellos principios naturales, pero su vigencia en el orden práctico no está asegurada de antemano: depende del hombre reconocer los modos y maneras en que tales principios se hacen cargo de la integridad del bien humano, así como el hacerlos operativos en la vida.

La vigencia de los primeros principios prácticos en el orden de la acción, es análoga a la de los primeros principios especulativos en el orden especulativo. A partir de esta analogía cabe entender más claramente que la ley natural es *aliquid per rationem constitutum*, de modo similar a como una proposición es, en el orden especulativo, algo constituido por la razón. Así como el hábito de los primeros principios especulativos –el intelecto– está operando tácitamente en los actos propios de la razón especulativa –en primer lugar la *definitio*; en segundo lugar la *enuntiatio*; y en tercer lugar el *syllogismus vel argumentatio*–; así también el hábito de los primeros principios prácticos –la sindéresis– opera tácitamente en los actos propios de la razón práctica. De ahí, destaca Rhonheimer, la distinción de Santo Tomás entre una consideración actual de los juicios de la razón práctica (*actualiter considerari*), y el tenerlos de modo habitual (*habitualiter teneri*).

Pues bien: ley, en sentido estricto, sería el precepto, que es un *acto*, de la razón práctica[134]; en cambio, el *hábito* en virtud del cual la razón práctica está en condiciones de formular el precepto (la sindéresis)[135], no

133. Precisamente por eso, esta ley es estrictamente *natural*. En este sentido, el discurso acerca de la ley natural «se escapa» a la consideración genérica de la ley como principio externo de los actos humanos. En efecto: en los prólogos a las Q. 49 y 90 de la I-IIae, SANTO TOMÁS había contado entre los principios intrínsecos a las potencias –de las que había hablado en la *I Pars*– y a los hábitos, mencionando la existencia de principios extrínsecos que mueven al bien –Dios, que nos ayuda por la ley y la gracia–, o al mal –la tentación, de la que nos había hablado asimismo en la *I Pars*– De acuerdo con ello, lo específico de la ley natural es que, si bien tiene su origen en Dios, es tan intrínseca al hombre como su misma razón. No se trata aquí, en efecto, de que el hombre conozca una ley externa y la haga propia, sino que la ley, por así decirlo, nace en él mismo, como obra de su razón, conforme a los primeros principios. Con esta interpretación coincide el siguiente texto: «Omnis operatio, rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra (Q. 10, a. 1) habitum est: nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis, et omnis appetitus eorum quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis. Et sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem, fiat per legem naturalem». *S. Th.* I-IIae, Q. 91, a. 2, ad 2.

134. Incluyendo aquí el primer precepto, que, como veremos, se funda en la misma razón de bien –a su vez fundada en la naturaleza–, con la que se inaugura la dimensión práctica de la razón.

135. Cfr. RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft*, p. 534 y ss.

sería ley en sentido estricto, sino sólo secundariamente[136]. En cualquier caso, no todos los preceptos de la razón práctica merecen el nombre de ley natural, sino sólo aquellos que son universales, por seguirse inmediatamente de los primeros principios[137]; o, lo que es lo mismo, por reflejar inmediatamente los fines de las virtudes. Esto es lo que distingue los preceptos de la ley natural de los preceptos de la prudencia, que sólo podrían llamarse ley natural en sentido impropio, pues a pesar de fundarse en aquellos mismos principios, no gozan de la universalidad consiguiente a la naturaleza, puesto que son preceptos particulares que la razón práctica formula para circunstancias particulares. En todo caso, para que un precepto cualquiera de la razón práctica sea *ley* en sentido genuino, debe realizar las notas que Santo Tomás adscribe a cualquier ley: que se ordene al bien común[138], y que sea promulgada[139] por la autoridad competente[140].

Me parece interesante advertir, en este contexto, que, así entendidos, los mismos preceptos de la prudencia podrían merecer el nombre de ley, porque, aunque sea indirectamente, también ellos atienden al bien común. La noción de bien común, en efecto, no es, para Santo Tomás, una noción primariamente política[141], ni, como tal, asunto exclusivo del gobernante: todo hombre, en su actuación personal ha de tener en cuenta el bien común universal[142]. Lo tiene, precisamente, en la medida en que cada hombre orienta su obrar hacia Dios, por cuanto éste es no sólo es el fin último del hombre, sino también el fin que da razón del dinamismo de todo el Universo[143]. Por lo que a la segunda condición se refiere –la

136. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 94, a. 1, sol.

137. Cfr. RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft*, p. 535. Cfr. ARMSTRONG, R. A., *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural law Teaching*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966.

138. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 90, a. 2, sol.

139. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 90, a. 4, sol.

140. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 90, a. 3, sol.

141. Cfr. BROWN, O. J., *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas*, pp. 74-84.

142. SANTO TOMÁS apunta que en estado de naturaleza íntegra, el hombre amaba más el bien común que el bien privado: «Unde homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum. Et ita Deum diligebat plus quam seipsum, et super omnia. Sed in statu naturae corruptae homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei». *S. Th.* I-IIae, Q. 109, a. 3, sol.

143. «Operationes quidem sunt in particularibus: sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causae finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis». *S. Th.* I-IIae, Q. 90, a. 2, ad 2. Cfr. BLANCHETTE, O., *The Perfection of the Universe according to Aquinas. A Teleological Cosmology*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 1992; cfr. RAMOS, A., *Signum: De la semiótica universal a la metafísica del signo*, Eunsa, Pamplona, 1987, p. 386. Desde luego, el Bien que es causa final de todo movimiento en el Universo no es el bien moral. El bien moral es exclusivo del hombre, se origina en las elecciones concretas de éste, y a éste perfecciona,

«promulgación por parte de la autoridad competente»–, cabría decir igualmente que, en la medida en que el precepto de la prudencia se orienta a dirigir la propia vida, y todo hombre tiene competencia sobre su vida, en este sentido al menos promulga leyes para sí mismo, siempre y cuando, como acabamos de apuntar, salve la razón de bien común. Por el contrario, un particular cualquiera, en cuanto individuo, no puede tener jamás competencia alguna sobre la vida de otro hombre, y por ello, cuando hay un conflicto de justicia, se ha de recurrir a una autoridad constituida para ello[144].

Ahora, sin embargo, no conviene descender a más detalles. De la prudencia hablaremos en el capítulo siguiente. Las consideraciones precedentes acerca de la naturaleza de la ley, y de la ley natural, bastan de momento para aventurar una nueva interpretación del texto de Q. 94, a. 2.

6. *PRINCIPIA PER SE NOTA*

El texto en cuestión comienza estableciendo una analogía con el orden especulativo: «los preceptos de la ley natural se relacionan con la razón práctica, del mismo modo que los primeros principios de la demostración se relacionan con la razón especulativa: ambos son principios conocidos por sí mismos», o evidentes, diríamos nosotros[145].

precisamente porque lo aproxima esencialmente a su fin, que es la felicidad (Cfr. GALLAGHER, D. M., «Aquinas on Goodness and Moral Goodness», en *Studies in Philosophy and the History of Philosophy, vol. 28: Thomas Aquinas and his legacy*. Ed. David M. GALLAGHER, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1994, pp. 37-60). Al mismo tiempo, esto no quiere decir que no haya ninguna relación entre el bien moral y el Bien que es causa final de todo el universo. En efecto: si en definitiva hay dinamismo en el Universo, esto se debe a que cada ser natural –por tanto también el hombre– es atraído a su perfección propia, en última instancia para «participar» en la medida en que es posible de la perfección del primer motor (cfr. *De anima* II, 4, 415 a 29-415 b 3). La diferencia reside en que, en el caso del hombre, ese movimiento natural –*secundum naturam*–, requiere el compromiso de la propia libertad: el hombre llega a realizar aquella perfección sólo si quiere. Cfr. SPAEMANN, R. & LÖW, R., *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper, München, Zürich, 1985, p. 74.

144. Así, SANTO TOMÁS distingue claramente la pena de muerte de la venganza privada. A su juicio, esta última nunca es lícita; aquella, en cambio, podría justificarse considerando el daño del bien común. Penar ese daño con la muerte, sin embargo, no es competencia de cualquiera, sino exclusivamente del que tiene a su cuidado la comunidad. Un particular no tiene autoridad en tal materia: únicamente la autoridad civil legitimamente constituida puede moralmente tomar esta decisión: Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 64, a. 3, sol.

145. Cfr. TUNINETI, L. F., *Per se notum. Die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas v. Aquin*, ed. J. A. Aertsen, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1996.

A continuación, Santo Tomás se detiene a explicar qué entiende por *principia per se nota*, señalando cómo tal expresión puede entenderse de dos maneras, *secundum se*, o *quoad nos*; en sí mismos o por referencia a nosotros[146]. Es evidente en sí misma (*secundum se nota*), cualquier proposición en la que el predicado pertenece *per se* esencialmente, a la razón del sujeto, aunque para una persona ignorante, que desconozca la definición del sujeto, tal proposición no será evidente. Precisamente por eso apuntaba Boecio que hay algunas proposiciones *per se notae* comunes a todos los hombres –aquellas cuyos términos son conocidos por todos–, señalando al mismo tiempo la existencia de otras que únicamente son evidentes a los sabios, por cuanto sólo ellos entienden lo que significan los términos que las componen[147].

Antes de seguir adelante, parece razonable preguntarse *por qué* comienza Santo Tomás de esta manera la respuesta de un artículo dirigido a argumentar la pluralidad de preceptos de la ley natural. Basta tener presente que la ley natural es *aliquid rationis*, y que, en esa medida, la ley natural tiene un aspecto cognoscitivo, para aventurar una respuesta a esta pregunta. Parece, en efecto, que la *naturalidad* de la ley natural habrá de estar en estrecha conexión con la naturalidad de los primeros principios prácticos, que, según hemos visto, Santo Tomás considera evidentes, en analogía con los principios especulativos.

Ahora bien, la cuestión se complica por el hecho mismo de que los principios evidentes son, como también hemos visto, de dos tipos, *secundum se* y *quoad nos*, de manera que cabe pensar en la existencia de ciertos principios que, aun siendo en sí mismos evidentes, podrían no serlo para quien desconociera la definición de los términos que los componen. Aplicado a la ley natural, esto representa, desde el punto de vista gnoseológico, una cierta restricción su universalidad. Tal cosa, podría causar

146. Cfr. ARMSTRONG, R. A., *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law*, especialmente capítulo II.

147. «Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habnet ad rationem speculativam: utramque enim sunt quaedam principia per se nota. Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter: unomodo, secundum se; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti: contingit tamen quod ignoranti definitionem subiecti, talis propositio non erit per se nota. Sicut ista propositio *Homo est rationale*, est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale: et tamen ignoranti quid sit homo, haec propositio non est per se nota. Et inde est quod sicut dicit Boetius, in libro *De hebdomad*., quaedam sunt *dignitates* vel propositiones *per se notae* communiter omnibus: et huiusmodi sunt illae propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut, *Omne totum est maius sua parte*, et, *Quae uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia*. quaedam vero propositionum intelligunt quid significent: sicut intelligenti quod angelus non est corpus, per se notum est, quod non est circumscriptive in loco, quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 94, a. 2, sol.

«desasosiego» a un racionalista recalcitrante, pero desde un punto de vista clásico no representa un problema especialmente serio. En efecto: el hecho mismo de que ciertos principios sean evidentes sólo a los sabios, porque sólo ellos conocen la definición de sus términos, no es sino una confirmación de que el conocimiento de ciertas verdades no es innato, sino que requiere de la experiencia y del estudio. Como en el orden de la acción, los primeros principios son los fines convenientes a la naturaleza racional del hombre, para el caso de los principios prácticos, habría que tener en cuenta, además, la disposición del agente particular a dichos fines, es decir, su disposición moral[148].

Pero, ¿cómo hacer compatible lo anterior con la afirmación del propio Santo Tomás, según la cual, la ley natural es la misma para todos? El problema se plantea porque en esta segunda tesis –la ley natural es la misma para todos– parece presuponerse que *todos* tienen conocimiento de ella. Llegados a este punto, se hace preciso distinguir dos órdenes de preceptos de la razón práctica. En este sentido escribe Santo Tomás:

«A la ley natural pertenecen, en primer lugar, ciertos preceptos comunísimos que son conocidos de todos, y luego, ciertos preceptos secundarios y menos comunes que son como conclusiones muy próximas a aquellos principios. Pues bien, en cuanto a los principios más comunes, la ley natural no puede en modo alguno ser borrada de los corazones de los hombres si se la considera en universal. Puede ser abolida, sin embargo, en algún caso concreto, cuando, por efecto de la concupiscencia o de otra pasión, la razón se encuentra impedida para aplicar el principio general a un asunto particular. Mas en lo que toca a los preceptos secundarios, la ley natural puede ser borrada del corazón de los hombres o por malas persuasiones, a la manera en que también ocurren errores en las conclusiones necesarias del orden especulativo, o por costumbres depravadas y hábitos corrompidos, como en el caso de aquellos que no consideraban pecado el robo ni siquiera los vicios contra la naturaleza, como también dice el Apóstol en *Rom.* 1, 24s»[149].

Aunque dentro de los preceptos secundarios cabría hacer todavía una nueva y relevante diferencia[150], quedémonos por ahora con el primer tipo

148. Cfr. PORTER, J., *The Recovery of Virtue*, pp. 87-88.

149. *S. Th.* I-IIae, Q. 94, a. 6, sol.

150. Resultante de comparar el texto de Q. 94. a. 4, sol. con el de Q. 94, a. 6. En el primero se afirma que los preceptos secundarios pueden cambiar en su rectitud, y se apunta un ejemplo célebre: el precepto que prescribe devolver lo prestado, cuyo seguimiento estricto en ocasiones puede ser imprudente y por tanto inmoral; en el segundo texto, por los ejemplos aducidos (robo, homosexualidad), resulta manifiesto que la rectitud de los preceptos secundarios no puede cambiar; admitir lo contrario sería contradecir innumerables textos del *corpus* tomista. De acuerdo con ello,

de principios: esos que él, citando a Boecio[151], califica de comunísimos o universalísimos. De modo absoluto esto vale para el primer precepto de la razón práctica: *El bien ha de hacerse, el mal ha de evitarse*. Santo Tomás justifica la evidencia *secundum se* de este principio, apelando a la razón de bien, que es la primera que cae bajo la consideración del entendimiento práctico, de modo análogo a como la razón de ente es la primera en caer bajo la consideración del entendimiento especulativo:

«Así como el ente es lo primero que cae en la aprehensión *simpliciter*, así también *el bien es lo primero que cae en la aprehensión de la razón práctica, que se ordena a la operación*. –Y explica: En efecto todo agente obra por un fin, que tiene razón de bien. Y por ello el primer principio de la razón práctica *está fundado sobre la razón de bien*, a saber: el bien es lo que todas las cosas apetecen (…)».

La razón es práctica en cuanto que se ordena a la acción; pero el principio de la acción es un fin, que es un bien conocido. En este sentido, la captación de un cierto bien se presupone en toda acción. Por lo demás, decir de algo que es bueno, es, antes que nada, decir que es, bajo algún aspecto, deseable (en razón de su utilidad de su bondad moral o del deleite que proporciona). Si no fuera deseable desde ningún punto de vista, no podríamos decir de ello que es bueno, ni nos movería a actuar. Ahora bien, una vez que Santo Tomás hace explícita la *razón* de bueno, está en condiciones de cimentar sobre ella el primer precepto de la razón práctica:

«(…) De manera que *este es el primer precepto de la ley* : que *el bien ha de hacerse y proseguirse, y el mal ha de evitarse*. Y sobre este se fundan todos los restantes preceptos de la ley de la naturaleza (…)».

Los restantes preceptos de la ley de la naturaleza son los que antes hemos calificado de preceptos secundarios, a los que Santo Tomás se refiere a menudo como «conclusiones» del primer precepto y una nueva «premisa» que concreta la razón de bien contenida en aquel[152]. Cada uno

tendríamos los preceptos universalísimos –el primer precepto práctico–, y los preceptos secundarios. De entre estos últimos, algunos no varían en su rectitud, pero sí en su conocimiento por parte de los hombres; otros, en cambio, varían en su conocimiento y en su rectitud.

151. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 94, a. 4, sol.

152. Importa no confundir estas conclusiones derivadas del primer principio práctico con las conclusiones derivadas de cualquier principio especulativo. SANTO TOMÁS advierte de ello en Q. 94, a. 4, sol. La razón especulativa versa sobre cosas necesarias, que siempre se comportan del mismo modo, y por ello, en el orden especulativo, las conclusiones tienen las misma universalidad que los principios. La razón práctica, en cambio, se ordena a regir la acción humana, que trata de lo contingente, y por ello las conclusiones derivadas del primer principio no tienen la misma universalidad que aquel, puesto que entran en juego otros elementos. Por eso dice SANTO TOMÁS en ese artículo que la verdad o rectitud de los primeros principios –ya especulativos, ya prácticos– es la misma para todos, pero pasando ya a las conclusiones particulares, se impone distinguir: en el

de los preceptos secundarios, en efecto, se funda, como el primero, en la razón de bien, pero en la razón de un bien concreto, al que tenemos inclinación natural. De ellos nos ocuparemos en el último epígrafe de este capítulo. Antes de eso conviene considerar otras cosas.

Por de pronto, podemos preguntarnos por qué la captación natural de algo como bueno es razón suficiente del primer precepto, es decir, por qué la razón de bueno, que es la razón de *deseable*, puede ser, al mismo tiempo, el fundamento de un precepto, esto es, de algo que *debe* hacerse[153].

«(…) De manera que todas aquellas cosas que se han de hacer o evitar, que la razón práctica *aprehende naturalmente como bienes humanos, pertenezcan a la ley de la naturaleza*. Pero como el bien tienen razón de fin, y el mal tiene razón de lo contrario, por ello todas aquellas cosas a las que el hombre tiene inclinación natural son aprehendidas como buenas, y consiguientemente como obras a proseguir, y las contrarias a ellas como malas y a evitar. Así pues, según el orden de las inclinaciones naturales tenemos el orden de los preceptos de la ley de la naturaleza (...)»[155].

Sobre la base de que todo ser desea naturalmente su propia perfección, la razón práctica aprehende naturalmente una serie de bienes como convenientes o perfectivos de la naturaleza humana; igualmente sobre la misma base se da el conocimiento del mal como privación de un bien debido a la integridad de la naturaleza humana. De acuerdo con ello tendremos preceptos universales, positivos y negativos. Cuáles son esos preceptos es algo que Santo Tomás refiere a tres géneros de inclinaciones naturales. Como apuntaba, me ocuparé de ellas al final de este capítulo. Aquí quiero únicamente insistir en lo siguiente: análogamente a como el conocimiento de la razón de bien en general fundamenta el primer precepto de la razón práctica, así también el conocimiento de la razón de bienes más particulares, es decir, el conocimiento de su razón de apetecibles, fundamenta preceptos más particulares de la razón práctica. Dando cuenta

orden especulativo, la verdad de estas conclusiones es la misma para todos, aunque no todos la conozcan, pero en el orden práctico, la verdad de las conclusiones no es la misma para todos, ni en aquellos que es la misma, es igualmente conocida.

153. Aquí tenemos, en efecto, dos sentidos de «bueno». A esta duplicidad se remiten algunos autores para considerar que la entera doctrina de la ley natural se funda en una falacia. Cfr. O'CONNOR, D. J., *Aquinas and Natural Law*, MacMillan, London, Melbourne, Toronto,1967, pp. 23-24 (donde se refiere más directamente a Aristóteles); pp. 60-61. (Aquí se refiere más a SANTO TOMÁS, criticando el que no distinga entre hechos y valores).

154. Aún entonces, la razón de bien sigue siendo la razón de «apetecible» o «deseable», pero en conformidad con la razón: es lo *kalón* de los griegos, o el bien honesto de SANTO TOMÁS.

155. *S. Th.* I-IIae, Q. 94, a. 2, sol.

del bien en estos términos no incurrimos en ningún tipo de subjetivismo. La explicación anterior es estrictamente analítica y ontológica. Precisamente desde un punto de vista ontológico todavía puede ser completada diciendo que lo apetecible es lo perfecto: cuando un agente apetece cualquier cosa, lo que apetece, además de la cosa en cuestión, es su propia perfección. Indicábamos más arriba que la separación de ambas dimensiones –lo deseable y lo perfecto– es característica de la ética moderna, por cuanto en ella se escinde el elemento subjetivo y el elemento objetivo que estaban integrados en la noción aristotélica de «felicidad». Pero no es el momento de seguir por ese camino. Lo que nos interesa ahora es detenernos más despacio en el primer precepto de la razón práctica, que en esta ocasión Santo Tomás enuncia así: *bonum est faciendum et prosequendum, malum est vitandum*[156].

7. EL PRIMER PRECEPTO DE LA LEY

Precisamente a propósito del párrafo que hemos comentado en el epígrafe anterior se ha desatado una fuerte controversia en los últimos tiempos. El detonante de la polémica puede situarse con relativa precisión en un célebre artículo de Germain Grisez, que ya ha hecho historia en la bibliografía contemporánea sobre la ley natural. Allí, Grisez hacía objeto de su crítica una versión de la ley natural supuestamente muy difundida, tanto entre los tomistas como entre sus oponentes[157].

Según esa versión, «el primer principio de la razón práctica es un mandato: haz el bien y evita el mal. El hombre descubre este imperativo en su conciencia; es como una inscripción de autoría divina. Habiéndose percatado de tal mandato básico, el hombre consulta su naturaleza para ver qué es bueno y qué es malo. Examina su acción comparándola con su esencia, para ver si la acción se acomoda a la naturaleza humana o por el contrario no lo hace. Si la acción es conforme a la naturaleza, parece que es buena; si no, es mala. Una vez que conocemos que un cierto tipo de acción es mala, tenemos dos premisas: evita el mal, y robar es malo, de

156. En otras ocasiones dice que el acto propio de este hábito natural que llamamos sindéresis es *remurmurare malo, et inclinare ad bonum.* Cfr. *De Ver.*, Q. 16, a. 1, ad 12, 365-367.

157. Cfr. también GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, pp. 47-50.

cuya conjunción cabe deducir: evita robar. Todos los mandatos específicos de la ley natural se derivan de un modo semejante»[158].

Como el propio Grisez indicaba en aquella ocasión, esta manera de concebir la ley natural no quería reflejar exactamente al pensamiento de un autor concreto[159]. Esbozándola en estos términos, sin embargo, Grisez preparaba su propia argumentación, centrada básicamente en mostrar el carácter eminentemente práctico[160] del primer precepto de la ley natural, sobre el que se fundamentan los restantes. El interés de Grisez era entonces justificar frente a ciertas críticas en su mayor parte procedentes del ámbito anglosajón[161],

Lo cierto es que, al lado de aseveraciones más o menos provocadoras, aquel artículo de Grisez contenía sugerencias muy interesantes que seguramente han contribuido a despejar versiones de la ley natural cercanas a posiciones naturalistas[163]. Que tales concepciones se han dado de hecho lo habían puesto de relieve algunos proponentes de la moral autónoma[164]. Más recientemente, Martin Rhonheimer en su libro *Natur als Grundlage der Moral* se ha referido asimismo a aquellas «comprensiones esencialistas de la ley natural»[165], que no terminaban de dar cuenta del carácter práctico de la ley natural en Tomás de Aquino.

158. Cfr. GRISEZ, G., «The First Principle of Practical Reason», p. 340. Una caricatura análoga de la ley natural tradicional es la que hace D. M. NELSON, en *The Priority of Prudence*, p. 3 y ss.

159. Cfr. sin embargo, ROMMEN, H., *The Natural Law. A Study in Legal and Social History and Philosophy*, Herder Book Co. St. Louis, London, 1948, pp. 48, 49. Cfr. también MAUSBACH, J.-ERMECKE, J., *Teología Moral Católica I*, Eunsa, Pamplona, 1971, p. 104, p. 152.

160. Cfr. GRISEZ, G., «The First Principle of Practical Reason», p. 350.

161. GRISEZ se refiere a la postura de KAI NIELSEN («The First Principle of Practical Reason, p. 379-382). FINNIS (*Natural Law and Natural Rights*, pp. 64-79) discute la crítica de D.J. O'CONNOR. También C. I. MASSINI se refiere a las postura de este último autor («El primer principio del saber práctico: objeciones y respuestas» (*Sapientia*, 1991, vol.46, pp. 171-178), refiriendo asimismo una objeción de A. KENNY por la que se cuestiona la relevancia normativa del primer principio práctico, habida cuenta de que TOMÁS DE AQUINO admite variabilidad en el ámbito de las conclusiones prácticas.

162. Así, refiriéndose al modo en que SANTO TOMÁS trata la ley natural en la *Summa*, dice GRISEZ: «The most characteristic feature of this theory of moral law is its notion of practical reason. Reason does not become practical merely by its subject matter, nor by being moved by will or inclination. Rather reason is practical by nature. And just as theoretical thought is by its very nature is-thinking, so practical thought is by its very nature ought-thinking. In this characterization we must notice that 'ought' does not refer exclusively to legal duty of to strict obligation. Practical reason controls the entire domain of free action, not by directing censoring it from without, but by creating its structure from within». GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, p. 60.

163. Cfr. GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, capítulos 2 y 3.

164. Cfr. BÖCKLE, F., *Fundamentalmoral*, pp. 251-253.

165. RHONHEIMER (*Natur als Grundlage der Moral*, pp. 39-40) se refiere a ROMMEN y a PIEPER como ejemplos de tales comprensiones esencialistas de la ley natural.

Allí habla Rhonheimer de un concepto errado de razón práctica que la reduce a la condición de «órgano lector» de la naturaleza. Este modo de entender la función práctica de la razón habría desencadenado a su vez una reacción por parte de los que –justificadamente– no aciertan a ver entonces de qué modo puede el hombre orientar su vida concreta, y –ahora desde el extremo opuesto– pasan a interpretar la doctrina tomista de la razón práctica en clave autónoma, como instancia creadora de normas para cada situación[166]. Si la obra de Grisez está pensada como una respuesta a las críticas a la ley natural procedentes del ámbito anglosajón, el libro de Rhonheimer tiene más en cuenta las interpretaciones racionalistas que de la ley natural se han dado sobre todo entre algunos teólogos alemanes que, con el tiempo, han originado la reacción por parte de las éticas autónomas[167]. Tanto Grisez (y Finnis) como Rhonheimer entienden que con un concepto adecuado de razón práctica es posible verse al amparo de aquellas críticas.

Por lo que se refiere más directamente a la «ley de Hume», que declara ilícito el tránsito de enunciados de hecho a enunciados de deber, una de las indicaciones más fecundas de Grisez es, según veremos enseguida, el llamar la atención sobre la forma misma del primer precepto de la razón práctica. Como es sabido, la «solución» kantiana al problema de Hume consistía en hacer del deber un *Faktum* originario; de la razón, una instancia inmediatamente práctica[168]. En esa medida, Kant podía ahorrarse el problema del tránsito de hechos a deberes[169]. El «deber» así concebido,

166. Cfr. RHONHEIMER, M., *Natur als Grundlage der Moral*, p. 76.

167. RHONHEIMER registra como un caso particular el de FUCHS, quien en su momento había defendido una intepretación racionalista de la ley natural, y que, al cabo del tiempo critica tal posición como si de la tradición católica de la ley natural se tratara. Cfr. *Natur als Grundlage der Moral*, pp. 141-142.

168. «Nach Hume ist die Vernunft ohnmächtig gegenüber der Natur. Sie ist nur die Dienerin der Leidenschaften, sie stellt sich immer nämlich in den Dienst der jeweils stärkeren. Mit anderen Wörten: Sie ist überhaupt nicht praktisch, nicht bestimmend, nicht wirksam. Und wenn Hume dem naturalistischen Fehlschluß nicht verfällt, vielmehr ihn der Sache nach denunziert, so nur, weil es für ihn kein Sollen gibt; es gibt nur Natur. Wäre dieses zu Kant entgegengesetzte Extrem richtig, dann wäre eine über das Faktisch-Gewöhnte hinausgehende Moral, eine Ethik, die mehr vorschreibt, als was man ohnehin schon tut und die mehr ist als eine science des moeurs, nicht möglich. Kant reargierte darauf und ging in das andere Extrem: Die Vernunft ist unmittelbar praktisch; und wenn es ein Sollen, eine Ethik geben soll, so darf nur die Vernunft (als freier Wille) ausschlaggebend sein. Einziges Kriterium ist dann die Verallgemeinungsfähigkeit der Regel, die Gesetzlichkeit der Maxime als Produkt einer Selbstgesetzgebung der Vernunft». INCIARTE, F., «Zwischen Natur-und Vernunftrecht. Bemerkungen zu einem rechtsphilosophischen Kolloquium», p. 2. Inédito.

169. Aunque surgía para él otro problema no menos interesante: dar cuenta de la mala acción. Cfr. INCIARTE, F., «Practical Truth», en en *Persona, Verità e Morale*, Atti del Congresso

sin embargo, es una pura forma, carente de contenido veritativo. El contenido veritativo, por así decirlo, llega tarde, como consecuencia de una maniobra de la razón, en principio igualmente formal: la universalización de la máxima. No hay contenidos *a priori* en la ética kantiana; lo único *a priori* es la forma del deber, y ésta tiene su origen inmediato en la razón práctica, que el propio Kant no tiene reparo en identificar con la voluntad[170].

Por el contrario, según lo que hemos venido sugiriendo aquí, para Tomás de Aquino la razón misma no es práctica si no es por referencia a las inclinaciones[171]; en ningún caso se identifica con la voluntad, y no puede decirse sin más que su primer principio sea el deber. Como ha subrayado Grisez, la forma de este primer principio no es, como en Kant[172], la de un imperativo[173], sino la de un gerundivo[174]. Fernando Inciarte glosa esta observación haciendo notar a su vez, que la formulación en gerundivo de este principio, permite el reconocer *su dimensión veritativa*. Mientras que no es posible decir : «es verdad que haz el bien», sí lo es decir «es verdad que el bien debe hacerse»[175]. Se trata de una interesante indicación, por la que resulta posible afirmar la existencia de una racionalidad de la buena acción que, a diferencia de lo que plantean algunos autores proporcionalistas, no es puramente formal[176], precisamente porque admite

Internazionale di Teologia Morale, Roma, 7-12 aprile 1986. Città Nuova Editrice, pp. 201-215, p. 210.

170. Cfr. SIMPSON, P., *Goodness and Nature*, p. 124.

171. Este es un punto fundamental en el que difieren TOMÁS DE AQUINO y KANT. En KANT, la razón pretende ser práctica al margen de las inclinaciones, lo cual no puede suceder sino al precio de identificar razón práctica y voluntad (cfr. *GMS,* BA , 37, 90). Así, él entiende que el deber moral, en realidad, es un querer radical, que sería eficaz para todo ser racional, *wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre*, si la razón, para él, fuera práctica sin impedimento alguno; pero en seres como nosotros, afectados de sensibilidad y tendencias, el deber moral ya no se identifica sin más con el querer. Cfr. KANT, I., *GMS*, BA 103.

172. «Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt Imperativ (…)». KANT, I., *GMS,* BA, 37.

173. Cfr. también la exposición que ERMECKE hace de la naturaleza de la norma moral en *Die natürlichen Seinsgrundlagen der christilichen Ethik*, pp. 200-201, por lo demás, un claro ejemplo de heteronomía.

174. «There is one obvious difference between the two formulas, 'Do good and avoid evil', and 'Good is to be done and pursued, and evil is to be avoided'. That difference is the omission of pursuit from the one, the inclusion of it in the other». GRISEZ, G., «The First Principle of Practical Reason», p. 358; cfr. *o.c.*, p. 375.

175. «There is an intrinsic link between truth and gerundives, which is lacking between truth and imperatives. Whereas one cannot say 'it is truth that do this', it is perfectly possible to say 'it is true that this is to be done'. The 'is' in 'This is to be done' is in fact the veritative or veridical 'is'». INCIARTE, F., «Practical Truth», p. 204.

176. Cfr. FUCHS, J., «The Absolutness of Moral Terms», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, p. 127. Cfr. BÖCKLE, F., *Fundamentalmoral*, p. 88.

una consideración veritativa que, de por sí, reclama la presencia de contenidos[177]. Justamente el no reparar en la forma del precepto sugerido por Tomás de Aquino, es lo que le lleva a Jaffa a concluir expresamente que los preceptos no son verdades[178].

En contrapartida, la formulación en gerundivo permite evitar esos inconvenientes, porque al mismo tiempo que admite una consideración veritativa, incluyendo intrínsecamente la referencia a un bien[179], no excluye la dimensión preceptiva –«es un «precepto genuino»–, de tal manera que no se plantea el problema de derivar enunciados prescriptivos de enunciados descriptivos[180]. Por otro lado, es una indicación perfectamente coherente con la diferencia entre preceptos que el propio Santo Tomás había establecido en la cuestión 17 de la *Summa*, hablando de los actos imperados por la voluntad. Allí se preguntaba el Aquinate si el imperio –*imperare*– es un acto de la razón o de la voluntad, contestando en los siguientes términos:

«Imperar es esencialmente un acto de la razón, pues el que impera ordena a lo imperado que haga algo intimando o advirtiendo; pero ordenar así, por medio de alguna intimación es propio de la razón. Pero la razón puede intimar o advertir algo de dos maneras. En primer lugar, absolutamente, y esta intimación se hace con un verbo en modo indicativo, como si uno dijera a otro: Tienes que hacer esto (*hoc est tibi faciendum*). Otras veces, en cambio, la razón intima a algo moviéndolo a ello, y esta intimación se expresa con un verbo en modo imperativo; por ejemplo, cuando dice: haz esto (*fac hoc*) Por otra parte, es la voluntad lo primero que mueve en las fuerzas del alma para el ejercicio de un acto (…). Por

177. El ser como lo verdadero y el no ser como lo falso constituye uno de los sentidos del ser en la proposición, al lado del ser *per accidens* y el ser *per se*. Se distinguen precisamente porque el primero se formula desde una perspectiva lógico-semántica, mientras que el segundo se formula desde una perspectiva lógico-formal. Cfr. LLANO, A., *Metafísica y Lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1983.

178. Refiriéndose a los principios prácticos dice que «(they) are precepts or commands, and not truths», y más adelante, «A precept is a command. 'Do this!' is a different kind of statement from, 'This is white', or even 'This is just'». JAFFA, H. V., *Thomism and Aristotelianism*, pp. 175-176.

179. Cfr. GRISEZ, G., «The First Principle of Practical Reason», pp. 352-353.

180. La indicación es importante también porque permite entender cómo la razón práctica impera y aconseja (cfr. GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, pp. 60, 61). Con todo, y a pesar de reconocer la sutileza del análisis de GRISEZ, tengo mis reservas ante su excesiva insistencia en la importancia de la forma en gerundivo del primer precepto. Si bien es cierto que dicha forma permite poner mejor de relieve la dimensión veritativa de todo precepto, no encuentro inconveniente en admitir la convertibilidad real de ambas formas: «haz el bien» y «el bien debe hacerse». Negar la posibilidad de convertir ambas formulaciones sólo podría obedecer a tomarse excesivamente en serio la distinción entre enunciados preceptivos y enunciados descriptivos, deberes y hechos, que, como ya he apuntado, constituyen, a mi juicio, sendas abstracciones.

consiguiente, como lo segundo que mueve sólo lo hace en virtud de lo primero que mueve, se sigue que el hecho mismo de que la razón mueva, al imperar, lo tiene de la voluntad. De esto se desprende que imperar es un acto de la razón que presupone un acto de la voluntad, en virtud del cual mueve mediante su imperio al ejercicio del acto»[181].

Leyendo el texto anterior, salta a la vista la equivalencia entre la formula empleada en Q.94, a. 2 para expresar el primer precepto de la razón práctica y la primera de las fórmulas que expresan el imperio de la razón. En efecto, según Tomás de Aquino, el imperio, aunque presupone un acto de la voluntad, es *esencialmente* un acto de la razón. Subrayando este punto, autores como el propio Grisez[182], Finnis[183], o May en su misma línea[184], han recordado[185] de diferentes maneras que en la transmisión de la teoría de la ley natural existe un componente voluntarista, cuyo origen se encuentra no tanto en Tomás de Aquino como en alguno de sus intérpretes, paradigmáticamente Suárez y Vázquez. Concretamente, para Suárez –como ya antes para Escoto[186]– el imperio y la ley es un acto esencialmente de la voluntad[187], y el conocimiento práctico no es más que la suma de conocimiento especulativo más voluntad[188].

181. *S. Th.* I-IIae, Q. 17, a. 1, sol.

182. Cfr. GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law,* pp. 46 y ss.

183. FINNIS ha destacado cómo en el pensamiento de SUÁREZ y VÁZQUEZ, el imperio es ante todo expresión de la voluntad del legislador. Cfr. FINNIS. J., *Natural Law and Natural Rights*, p. 341; cfr. *o. c*., pp. 45, 46.

184. Cfr. MAY, W., «The Natural Law Doctrine of Francis Suarez», en *The New Scholasticism*, vol. 58, 1984, pp. 409-423. También BÖCKLE llama implícitamente la atención sobre el influjo de SUÁREZ. Cfr. BÖCKLE, F., *Fundamentalmoral*, p. 251.

185. Puesto que ya había sido señalado por LOTTIN, O. en «Raison pratique et foi pratique», *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XXXIV (1958), pp. 21-31. Aquí, sin embargo, LOTTIN consideraba el conocimiento práctico como la aplicación del conocimiento especulativo a la acción. Cfr. NAUS, J. E., S. J., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, p. 174.

186. «(…) Voluntas enim per suum imperium potest suspendere non solum actum proprium, sed etiam actum intellectus, et per consequens actum practicum artis, sive dirigentis sive exequentis (…)». DUNS ESCOTO, In IX Metaph., *Summae Primae*, cap. V, 22.

187. Cfr. SUÁREZ, F., *De Legibus*, I, 5.

188. Cfr. GRISEZ, G., «The First Principle of Practical Reason», p. 378. JAFFA cae en este error en su libro *Thomism and Aristotelianism*: «A command is an act of the will», p. 176.

8. ¿NATURALEZA O RAZÓN?

Si la obra de Grisez ha contribuido poderosamente a alejar a un tiempo el fantasma del voluntarismo en la interpretación de Tomás de Aquino, no es menos cierto que se ha hecho acreedora de ciertas reservas porque entretanto ha cuestionado la tesis clásica que buscaba una fundamentación para la moral en la naturaleza[189]. Con ello se hacía eco de una polémica que décadas atrás había ocupado también a los estudiosos de Tomás de Aquino[190] –a saber, si la norma de moralidad es la razón o la naturaleza– y que desde el libro de Kluxen parecía decantarse a favor de la razón práctica[191].

Concretamente Grisez, aun concediendo a las inclinaciones naturales un papel decisivo en la configuración de los principios de la acción, evita referir a la naturaleza los primeros principios prácticos, insistiendo, en cambio, en su carácter autoevidente[192]; igualmente, insiste más en la idea de «actuar de acuerdo con la razón», que en la idea de actuar «de acuerdo con la naturaleza»[193], porque entiende que a menudo las referencias a la naturaleza han sido ambiguas[194], y porque, en definitiva, compete a la razón práctica lograr la armonía entre los bienes que cada tendencia propone[195]. Por qué esto se ha de ver en conflicto con la naturaleza es algo que no queda claro en su planteamiento, pero el hecho es que los autores que han seguido su línea de pensamiento en este punto, proponen ordinariamente sus puntos de vista en términos claramente polémicos. Un

189. Cfr. GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, pp. 50-51.

190. RHONHEIMER, como ya he apuntado anteriormente, toma nota de esa polémica que enfrentó a Cathrein y Elter por una parte, y Lehu, por otra: Los primeros opinaban que la función rectora de la razón debía retrotraerse a la naturaleza considerada en su totalidad. En este sentido, la naturaleza sería la norma, y la razón el órgano para aplicarla. Cfr. RHONHEIMER, M., *Natur als Grundlage der Moral*, pp. 36-37.

191. «Man hat gerade darin eine Ableitung der Moralität aus metaphysischer Erkenntnis finden wollen, wobei die Kontroverse, ob nun die Vernunft oder die Menschennatur Prinzip der Moralität ist, unentschieden geblieben ist (...) Die genannte Kontroversfrage wird daher zugunsten der Vernunft entschieden». KLUXEN, W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1964, p. XXIX.

192. Tesis criticada por PAMELA HALL en *Narrative and the Natural Law*, p. 19. Cfr. también PORTER, J., *The Recovery of Virtue*, pp. 87-88.

193. Cfr. también BÖCKLE, F., *Fundamentalmoral*, p. 249.

194. «'Natural end' in the conventional natural-law arguments was found to be susceptible to equivocation, and the equivocation in question was traced eventually to the theoretical basis of conventional natural-law thinking, where 'nature' is used equivocally to refer both to the specific essence of man and to the moral norm. Partly under the covering of this equivocation, 'ought' is derived in an illogical way from every fact of teleology discovered in theoretical studies of man». GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, p. 99.

195. GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, p. 70.

ejemplo lo tenemos en estas palabras de Gómez Lobo, en un artículo suyo que lleva por título «Natural Law and Naturalism»:

«El intento, por tanto, de encontrar una fundamentación en la naturaleza o en alguna otra parte para el precepto según el cual el bien debe ser perseguido falla. Este precepto es simplemente la piedra angular del edificio, y es aceptado por todo agente racional. No cabe dar una razón ulterior para un axioma semejante. No puede ser derivado de ninguna otra parte, no necesita serlo»[196].

Exactamente igual que Grisez[197], Finnis[198] o May[199], Gómez Lobo, apoya en el carácter inderivable del primer precepto para negar la fundamentación de la ley natural en la naturaleza. Lo que él rechaza, entretanto, es que la naturaleza constituya algo así como una instancia desde la que quepa «deducir» la moralidad[200]. Esto es también lo que lleva a Finnis a afirmar que «desde el principio hasta el final de su discurso ético, las categorías principales para Tomás de Aquino son el bien y lo razonable; lo natural es, desde el punto de vista de su ética, un apéndice especulativo añadido por medio de la reflexión metafísica, no un criterio con el que podamos avanzar hacia o desde los primeros principios *per se nota*»[201].

De acuerdo con ello, Finnis atribuye a los principios morales la función de identificar qué tipos de acciones impiden al hombre el llegar a ser totalmente razonable[202], para apartarle de ellas. Así, reformula el primer principio moral en los siguientes términos: «actuando volunta-

196. Cfr. GÓMEZ LOBO, A., «Natural Law and Naturalism» en *Proceedings of The American Catholic Philosophical Association*, vol. 59, 1984, p. 242. Más adelante insiste : «Closely related to the foregoing is my final argument to reject the notion that according to Aquinas the precepts of NL are derived from human nature: it is based on the reference in the text to the thesis that they are *per se nota*, 'known through themselves', 'self-evident'», p. 244.

197. Cfr. GRISEZ, G., «The First Principle of Practical Reason», p. 380. Cfr. GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, p. 61.

198. Cfr. FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, p. 34.

199. MAY piensa que el intento de fundamentar la ética en la naturaleza hay que atribuirlo a SUÁREZ, y no a TOMÁS DE AQUINO. Cfr. MAY, W. E., «The Natural Law Doctrine of Francis Suárez», en *The New Scholasticism*, vol. 58, 1984, pp. 409-423, p. 423. «A neo-suarezian supposes that the first principle of natural law is Follow nature, and that this principle has normative significance by being the content of an act of divine will». FINNIS, J., *Natural Law, Natural Rights*, p. 49.

200. Es también la preocupación de BÖCKLE. Cfr. *Fundamentalmoral*, p. 87.

201. FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, p. 36.

202. «For Aquinas, the way to discover what is morally right (virtue) and wrong (vice) is to ask, not what is in accordance with human nature, but what is reasonable. And this quest will eventually bring one back to the underived first principles of practical reasonableness, principles which make no reference at all to human nature but only to human good». FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, p, 36. Lo único discutible en esa explicación, es la separación entre el bien humano y lo conveniente a la naturaleza humana. Tal separación sólo puede ser verbal.

riamente por mor de bienes humanos y evitando lo que se opone a ellos, uno debe elegir o, de otro modo querer, aquellas y sólo aquellas posibilidades cuya volición es compatible con la perfección integral humana»[203].

Ahora bien, ¿es verdad que sentar la principialidad de la razón práctica equivale a negar la función normativa a la naturaleza? Evidentemente, puede rechazarse la alternativa y afirmar sin más que, dado que la naturaleza humana es una naturaleza racional el comportamiento *secundum naturam* será el comportamiento *secundum rationem*. Con ello, sin embargo, no hacemos más que desplazar la cuestión dejando abierto el problema central: ¿en qué consiste ese comportamiento *secundum rationem*? Como es sabido, muchas de las posiciones heterodoxas entre autores contemporáneos que reclaman apoyo en Tomás de Aquino parten de una interpretación peculiar de lo *secundum rationem*[204]. Me refiero al proporcionalismo moral, del que hablaremos en el último capítulo. Lejos de afiliarse a tales posiciones, Grisez, Finnis, May y otros figuran entre los autores que con más determinación y rigor han contribuido a deshacer los equívocos presentes en el proporcionalismo, si bien en sus argumentaciones han optado por marginar –al menos verbalmente– la operatividad del concepto de naturaleza en la reflexión moral. Por eso, entre otras cosas[205], han sido objeto de crítica por otros autores tomistas[206].

En su lugar, los partidarios de la *New Natural Law* prefieren hablar de *bienes inteligibles*[207], y centrar la normatividad de la ética en las nociones de bien y de racionalidad[208]. Sin embargo, me parece importante notar que la aproximación a la moral desde la noción de bien, y la explicitación de la racionalidad intrínseca a tal noción, comporta en sí misma una velada referencia a la naturaleza, ya que la naturaleza que es norma es la naturaleza-principio, es decir, la naturaleza teleológica, que obra por

203. Cfr. FINNIS, J., *Moral Absolutes*, p. 44-45.

204. Cfr. BÖCKLE, F., *Fundamentalmoral*, p. 319.

205. Cfr. HITTINGER, R., *A Critique of the New Natural Law Theory;* cfr. PORTER, J., *The Recovery of Virtue*, pp. 43-46.

206. Cfr. MCINERNY, R., *Ethica Thomistica,* pp.48-62. (artículo antes publicado en *The American Journal of Jurisprudence*, 1981 (26), pp. 21-31); HITTINGER, R., *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1987; SIMPSON, P., *Goodness and Nature. A Defence of Ethical Naturalism*, pp. 266-269; cfr. PORTER, J., *The Recovery of Virtue*; pp. 17-21. cfr. HALL, P., *Narrative and the Natural Law*, pp. 16-19.

207. Como observa HITTINGER, la teoría de los bienes propuesta por GRISEZ y FINNIS, está pensada como réplica a la teoría de RAWLS. Cfr. HITTINGER, R., *A Critique of the New Natural Law Theory*, pp. 161-162.

208. De hecho, ellos presentan su propuesta como un nuevo paso en la doctrina de la ley natural. Cfr. HITTINGER, R., *A Critique of the New Natural Law Theory*, p. 163.

fines, es decir, por bienes. Ahora bien, si esto es así, ¿por qué entonces han desatado una polémica tan viva dentro de los restantes tomistas?

Según creo, hay para ello motivos formales y otros más de mayor calado, que no afectan tanto a las conclusiones prácticas de su ética como a la contundencia especulativa de su planteamiento. Entre los primeros cabe señalar el mayor énfasis de estos autores en ciertos aspectos que al menos tradicionalmente no eran tan subrayados –por ejemplo el carácter práctico del conocimiento moral–, así como un tono deliberadamente polémico, que no siempre ha favorecido la comprensión de sus tesis de fondo. Por lo que se refiere a lo segundo, hay que decir que, en su planteamiento ético, Finnis y Grisez no llegan en ningún caso a conclusiones incoherentes con el pensamiento moral de Santo Tomás[209] , pero al mismo tiempo, la lectura de su obra, aparte de algunas afirmaciones muy aptas para sorprender a un tomista desprevenido[210], arroja la impresión de que han asumido en exceso la gnoseología y la metafísica implícita en la división entre hechos y valores[211], precisamente por su llamativa insistencia en esa división[212]. Tal impresión parece confirmarse cuando tropezamos con alguno de sus típicos embates contra la naturaleza, y, más exactamente, contra la función que nuestro conocimiento especulativo de la naturaleza tiene en la determinación del criterio de moralidad.

209. No creo, por eso, que el que hablen de su propia teoría como una teoría de la ley natural, sea un asunto meramente nostálgico, como juzga HALL, si bien es cierto que su reticencia a aceptar la teleología hace imposible asimilar su planteamiento al de TOMÁS DE AQUINO. Cfr. HALL, P., *Narrative and the Natural Law*, p. 18.

210. «Grisez understand his system as departing from conventional natural law theory in one important respect. He argues that his theory does not require a speculative doctrine of nature in order to establish the foundational principles. The nature and proper ends of human inclinations, for instance, are not the objects of theoretical reason, but are objectives of practical evaluation. The *ratio* of the goods does not require an ordinatio derived from the philosophy of nature at work in the older natural law systems. In establishing their practical axioms, neither Grisez nor Finnis proceeds *ex conditione finis*, nor *per force ex suppositione naturae*, where nature is understood to constitute the wider settin in which the *convenientia* (to use Finnis's terms) between human agents and nature is presupposed. Moreover, in contrast to earlier Scholastic theory, Grisez explains that his system does not require a natural theology to mediate between a natural teleology of inclinations and the moral command to obey nature». HITTINGER, R., *A Critique of the New Natural Law Theory*, p. 162.

211. Cfr. MCINERNY, R., *Ethica Thomistica*, p. 50; Cfr. SIMPSON, P., *Goodness and Nature*, pp. 266-269; cfr. HALL, P., *Narrative and the Natural Law*; pp. 16-19; cfr. PORTER, J., *The Recovery of Virtue,* pp. 43-44.

212. Acaso su familiaridad con una tradición que acostumbra a afrontar el discurso ético en esos términos, les ha llevado a asumir en buena parte sus puntos de vista. FINNIS, por ejemplo, no encuentra problema alguno en equiparar la doctrina tomista de la razón especulativa y la razón práctica con la distinción contemporánea entre hechos y normas, ser y deber. Cfr. FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, p. 36.

Así, una y otra vez insisten en que no es posible «deducir» lo moral de nuestro conocimiento especulativo de la naturaleza; Grisez, por su parte, afina más esta observación anotando que no es lo mismo apelar a nuestro conocimiento de la teleología natural para «inducir» que las rosas van a florecer pronto, que deducir el «deber moral» del ser metafísico[213]. Cierto. Y como él mismo ha señalado insistentemente, Tomás de Aquino no incurre en esa falacia porque no confunde el conocimiento especulativo y el conocimiento práctico[214]. Cosa distinta, sin embargo, es considerar que el recurso a la teoría[215] –incluyendo el conocimiento especulativo de la naturaleza[216]–, y, en particular, la conexión del conocimiento práctico con la naturaleza, estén ausentes de su planteamiento de la moral.

Inferir el deber moral del ser metafísico, es una maniobra imposible, sobre todo cuando el «deber» se entiende en los términos kantianos, y el «ser» metafísico se equipara a los hechos de Hume. Tal dualismo, sin embargo, es tan ajeno a Santo Tomás como familiar es a los modernos el discurso ético fundado en la abstracción de hechos y deberes, producto de la desteleologización de la naturaleza. Pero para Santo Tomás, la naturaleza es intrínsecamente teleológica, y además un concepto análogo[217]. Predicar la teleología de la naturaleza humana es distinto de predicar la teleología de otro ser vivo cualquiera. Concretamente, la teleología propia de la naturaleza humana es la de una naturaleza racional, cuya operación propia es el ejercicio de la razón que admite primariamente un uso especulativo, pero que se convierte en práctica tan pronto como tiene que habérselas con las inclinaciones naturales, con su teleología propia[218].

Afirmar lo anterior no significa confundir inclinaciones y razón práctica. Los bienes propios de las inclinaciones no son, en cuanto tales,

213. Cfr. GRISEZ, G., «The First Principle of Practical Reason», p. 380.

214. Veremos en el último capítulo cómo TOMÁS DE AQUINO afirma que el pecado consiste más en apartarse de la norma que del fin, y la norma, para lo moral, la dicta la razón práctica. Sin su mediación, por tanto, no tiene lugar el tránsito del «ser» al «deber- ser».

215. Cfr. SIMPSON, P., *Goodness and nature*, p. 168. Cfr. PORTER, J., *The Recovery of virtue*, p. 47.

216. Cfr. PORTER, J., *The Recovery of Virtue*, p. 40.

217. Por esta razón puede escribir ARMSTRONG, en llamativo contraste con la aproximación de GRISEZ o de FINNIS: «We feel that the only satisfactory manner of discovering which general principles man ought to follow, is by coming to an understanding of what man *is*; and it is at this point that the doctrine of *naturalis inclinatio* is of relevance to our understanding of the self-evident principles of natural law». ARMSTRONG, R. A., *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, p. 41.

218. Insisto: sin naturaleza –sin inclinaciones naturales– no hay razón práctica, ni, como acertadamente ha observado PAMELA HALL, prudencia: «The inclinationes provide direction and guidance for the deliberations of prudence; they provide the basis for our knowledge of our natural good». HALL, P., *Narrative and the Natural Law*, p. 21.

objeto de la razón práctica: mientras que el objeto de la razón práctica es lo operable, los objetos de las inclinaciones, en sentido estricto no pueden ser «hechos», «constituidos»; por el contrario, ellos mismos preceden a la obra de la razón. Sin embargo, tal cosa no quiere decir que, radicalmente hablando, los objetos de las inclinaciones sean meros bienes naturales, puesto que desde el principio caen en el objeto de la *voluntas ut natura*. En este sentido, el mismo objeto de la *simplex volitio* –al menos en estado de naturaleza íntegra– no es sin más un bien natural, sino el bien integrado racionalmente, que, finalmente es un bien moral[219]. Finalmente, he dicho, porque sólo en la medida en que es constituido en objeto de nuestra intención (*intentio)* como fin suyo, llega a caer bajo el primer principio de la razón práctica: *bonum est faciendum, malum est vitandum*. En cualquier caso, llegados al terreno de la intención, las cosas son todavía mucho más claras. En efecto: es fácil advertir que las mismas inclinaciones no alcanzan su objeto sin mediación de la razón, lo cual significa, a su vez, que el hombre principie una acción en la que el bien materialmente perseguido habrá de ser integrado con otros aspectos. Ahora bien, precisamente lo que la necesidad de integración pone de manifiesto es que la consecución de cualquier bien «natural» es racional, y, por consiguiente, moral[220].

Si lo que pretende Grisez cuando afirma que los objetos de las inclinaciones naturales no son bienes simplemente *morales*, sino *bienes sustantivos* como la preservación de la vida, la educación de los hijos o el

219. A veces se habla de las tendencias naturales como moralmente neutrales. Como apunta INCIARTE, «This does not mean that they are indifferent for morality. On the contrary, even if not themselves moral the natural tendencies (rather than some non-natural values) contain the standards for morality. 'Neutral' does not mean 'indifferent' if by 'indifferent' is understood either 'irrelevant to moral choice' or 'ambivalent between good and evil'. This ambivalence is first introduced by the exercise of reason (and hence of will too). Without it moral life cannot get started. For moral life presupposes the possibility of (knowingly) deviating from natural tendencies in wich the standards of morality are more or less manifest (more or less hidden)». INCIARTE, F., «Practical Truth», en *Persona Verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Moral,* Città Nuova Editrice ed. Roma, 1986, pp. 201-215, p. 205.

220. La distinción que GRISEZ establece entre bienes-fines de las tendencias y bienes-fines de la acción es útil y comprensible, pero puede arrojar la falsa impresión de que existe algo así como bienes premorales: «To prevent an act from attaining the natural end of the function to which it belongs certainly would be intrinsically immoral if 'natural end' refers to a good which one is morally required to seek» (*Contraception and the Natural Law*, p. 21). Su intención es distinguir dos sentidos de «natural»: uno equivalente a obligación moral y otro que se refiere a una hipotética necesidad natural. Esa distinción es interesante y puede contribuir a desarticular interpretaciones naturalistas de la ley natural. Sin embargo, importa subrayar que intentando determinados fines y eligiendo determinados actos, nos comprometemos *de hecho* con los bienes propios de ciertas inclinaciones naturales, los cuales, desde ese preciso momento, ya no pueden sin más considerarse sin más como bienes o fines meramente naturales: tienen relevancia moral.

conocimiento[221], es dejar claro que en cuanto objeto material de la inclinación, tales bienes no son bienes morales, entonces su afirmación no sería problemática (lo mismo cabría decir de Finnis cuando habla de los *basic values*). La dificultad surge cuando afirma que los bienes de las inclinaciones *sin más* no son bienes morales. Ya hemos apuntado varias veces que las inclinaciones humanas no tienen por objeto bienes ajenos a la forma de la razón, sino el bien práctico que comparece en cada acción. Ahí ya tiene vigencia sobre ellos el primer principio de la razón práctica. Esta es una razón ulterior para afirmar, con McInerny, y en contra de Grisez[222], que el primer principio práctico prescribe el *bien moral.*

Por lo demás, resulta claro que, tan pronto como descendemos a la vida práctica, no hay modo de realizar tales bienes como no sea comprometiéndose en una acción que en sí misma ya será moral[223]. Finnis mismo es consciente de esto, aunque a menudo los términos en que expone su pensamiento no lo dejen claro. En este sentido, es patente que muchos de los *basic values* que menciona –conocimiento, juego, experiencia estética, amistad etc.– no tienen realidad alguna si el agente no se compromete racionalmente en su búsqueda; pero eso significa confirmar su estatuto moral. Su estatuto de «bienes premorales» es ficticio, una pura abstracción, sin duda útil, pero que ha de ser conocida como tal. Para que un bien como la amistad exista realmente, es preciso el compromiso racional del agente. Tal compromiso da lugar efectivamente al bien de la amistad no sólo cuando se ejecutan actos concretos que favorecen esa virtud, sino también cuando no se ejecutan actos que la contradigan esencialmente. Por ello, tan cierto es que el bien humano se diversifica en virtudes distintas como que no cabe apuntar a una negando las demás. De ahí resulta que la perfección de la naturaleza humana, la integración de los distintos bienes, haya de caer necesariamente bajo el

221. Cfr. GRISEZ, G., «The First Principle of Practical Reason», p. 363.

222. Cfr. MCINERNY, R., *Ethica Thomistica*, p. 52. En contra de lo que dice GRISEZ: «In fact, so liberal is the general norm of practical reason that no human action can violate it directly. Only insofar as some actions violate subordinate principles are they in an indirect way opposed to its sense. Thus the good referred to in the general norm is not only moral goodness, the immanent perfection of human actions as such. Rather it is every good that man can attain by using his wits and his freedom». GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, p. 62. Una ambigüedad semejante se detecta en la afirmación de FINNIS según la cual, al tratar de los *basic values*, no presuponemos juicios morales de ningún tipo. Cfr. FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, p. 59.

223. «En el caso del hombre, las inclinaciones naturales se constituyen como inclinaciones sin contar con el uso de la libertad de albedrío, pero la satisfacción a la que tienden puede hallarse mediada por un acto de libertad, a lo que hay que añadir que sólo de esta manera llega a realizarse propiamente en calidad de humana». MILLÁN PUELLES, A., «El ser y el deber», en *Veritas et Sapientia*, Eunsa, Pamplona, 1975, p. 75.

dominio de la razón práctica. Antes de pasar a ella en el próximo capítulo, sin embargo, es preciso todavía terminar nuestro comentario a Q. 94, a. 2, hablando precisamente de las inclinaciones naturales.

La referencia a ellas, no sólo desde un punto de vista psicológico, sino desde un punto de vista metafísico, es necesaria para mostrar la consistencia y la contundencia de la ética tomista. Es esto último precisamente lo que se echa en falta en el planteamiento de Grisez o de Finnis. La aproximación de estos autores a la moral, aun conduciendo a conclusiones tomistas, y permitiendo incluso captar con profundidad y claridad aspectos centrales de la teoría de la acción de Santo Tomás, es, sin embargo, una aproximación parcial. En orden a determinar en qué consiste la buena acción no basta con centrar nuestro estudio en el análisis de la lógica interna de la elección y mostrar su consistencia interna. Además es preciso poner de manifiesto que si dicha elección es consistente y salvaguarda la integridad de la naturaleza humana, es precisamente porque, en su misma estructura, no contradice ninguno de los supuestos naturales de la acción humana[224], sino que, por el contrario, los integra teleológicamente, en la medida en que los pone en relación con el fin último. Ahora bien, para ello es preciso completar la aproximación de Finnis y Grisez a la moral –en términos de la «conducta racional»– recalando explícitamente en la naturaleza[225]. De otro modo, incluso la teoría de la acción está incompleta, y, el carácter científico de la ética comprometido.

Desde el punto de vista de la constitución de la ética en ciencia, en efecto, resulta indispensable mostrar la conexión de su objeto –los actos humanos– con los principios, que, por tratarse en este caso de un saber práctico serán los fines. Esta conexión tiene lugar por dos vías: por una parte indagando racionalmente en qué consiste el fin último del hombre, es decir, qué bien realiza la noción de bien perfecto y perfectivo proporcionado a nuestra voluntad. Esto es lo primero que hace Tomás de Aquino en las primeras cuestiones de la *Prima Secundae*, comprensiblemente, puesto que de aquí habrá de obtener un criterio para integrar prácticamente las distintas tendencias en las que se diversifica nuestro querer.

224. Como observa HALL, «In various forms thorughout their work, Finnis and Grisez suggest that moral choices are those which remain open to all the basic goods, that moral choices cannot be moral and act against a basic good. Beyond these constraints of choice, however, no intrinsic order or hierarchy shapes the set of goods; the authors argue that the basic goods are among themselves 'incommensurabel' and 'heterogeneous'». HALL, P., *Narrative and the Natural Law*, pp. 17-18. La negación de la jerarquía ontológica de los bienes es uno de los puntos más controvertidos de la teoría de GRISEZ y FINNIS.

225. Cfr. SIMPSON, P., *Goodness and Nature*, p. 269.

Por otra parte, sin embargo, podrá advertirse también, cómo esto último ya es significativo de que el examen de la teleología propia de cada una de nuestras inclinaciones naturales no es en modo alguno irrelevante a la hora de poner de manifiesto la conexión de nuestros actos con el fin último. De hecho se trata de un aspecto presupuesto en toda la doctrina tomista del acto exterior de la voluntad[226], y que Santo Tomás desarrolla ocasionalmente.

En cualquier caso aquí nos ocuparemos exclusivamente de este aspecto. Por lo demás, conviene reparar en que, desde un punto de vista práctico esta labor es anterior. Después de todo, la dilucidación racional de en qué consiste el fin último es una tarea que, cronológicamente, sigue a la instalación del hombre en la realidad mediante sus inclinaciones naturales[227].

9. LAS INCLINACIONES NATURALES

Después del primer precepto –*bonum est faciendum et prosequendum, malum est vitandum*– Santo Tomás sugiere tres campos de preceptos[228] tomando base en tres géneros de inclinaciones naturales, en una analogía llamativa con la parte final del texto comentado a propósito de la *voluntas ut natura* (*S. Th.* I-IIae, Q. 10, a.1):

«En primer lugar existe en el hombre una inclinación al bien según la naturaleza que tiene en común con todas las substancias, y a causa del cual cualquier substancia apetece su conservación según su naturaleza. Y según esto, pertenece a la ley natural esta inclinación por la que la vida del hombre se conserva y se impide lo contrario. En segundo lugar, existe en el hombre una inclinación hacia algo más específico, según la naturaleza que tiene en común con los restantes animales. Y según esto, se dice que pertenecen a la ley natural aquellas cosas que la naturaleza enseña a todos los animales, tales como la conjunción del macho y la hembra, la educación de los hijos y similares. En tercer lugar existe en el hombre una inclinación al bien según la naturaleza de la razón, que es la suya propia,

226. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 20, a. 2, sol. En el capítulo V se estudiará esta doctrina.

227. ARMSTRONG ha destacado la importancia de atender a las inclinaciones naturales, a la hora de comprender el sentido de los principios evidentes de la ley natural. En contrapartida, apuntaba en 1966: «With the exception of Maritain (and possibly Cronin) none of the contemporary comentators have brought out the full significance of this relationship». ARMSTRONG, R. A., *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, p. 27.

228. Cfr. HALL, P., *Narrative and the Natural Law*, p. 32.

de modo que el hombre tiene inclinación natural a conocer la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y según esto pertenecen a la ley natural aquellas cosas que se esperan de esta inclinación, como por ejemplo, que evite la ignorancia, que no ofenda a los otros con los que debe conversar, y las demás cosas parecidas a estas»[229].

Tanto en Q. 10, a. 1 como en esta ocasión Santo Tomás habla, de una manera general[230], de bienes que convienen a la naturaleza humana, con una diferencia: en el texto de Q. 10, a. 1 se refería a ellos como a bienes que deseamos naturalmente; en Q. 94, a. 2 los constituye en preceptos de la razón práctica[231]. Esto se debe a que sólo a la luz de la sindéresis, los bienes propios de las inclinaciones naturales son susceptibles de ser preceptuados[232]. Por lo demás, cabría decir que así como la presencia de la *voluntas ut natura* en los actos particulares de la voluntad no es una presencia «pura», pues en cada uno de sus actos particulares la voluntad sigue en cada caso una *ratio* concreta –es *voluntas ut ratio*–, así, tampoco el precepto de la sindéresis aparece «en estado puro», sino implícito en cada precepto concreto de la razón práctica y, en primer término, en aquellos preceptos cuyo contenido Santo Tomás describe apelando a las inclinaciones naturales.

En efecto, cada inclinación natural abre a la razón práctica un campo normativo diferente[233], en la medida en que le proporciona –según expresión de Gómez Lobo– una serie de *starting points* [234]. Se trata de tres ámbitos de preceptos que no interfieren entre sí, que no se contradicen ni entran en conflicto porque, como han puesto de relieve Finnis y Grisez, versan, en principio, sobre bienes materialmente distintos; cosa diferente

229. *S. Th.* I-IIae, Q. 94, a. 2, sol.

230. De una manera general, porque esas tres inclinaciones son inclinaciones *básicas*, relativas a bienes que pertenecen *per se* a la integridad de la naturaleza racional, una naturaleza que, además de tener su inclinación específica, asume en sí, de una manera racional, la inclinación esencial de los seres inanimados y la inclinación esencial de los seres animados, dando lugar a inclinaciones más cualificadas, de las cuales tenemos conocimiento, precisamente, en la medida en que captamos la realidad espontáneamente bajo muchas y muy variadas *razones* de «bueno».

231. «(…) he is concerned with establishing a fundamental link between any precept of the natural law and the goods to which the precepts are ordered». HALL, P., *Narrative and the Natural Law,* p. 33.

232. GRISEZ lo explica de un modo que ha suscitado polémica, precisamente por su cuidado en distinguir hechos y deberes en el nivel de las inclinaciones –que, en rigor, no son hechos ni deberes–; sin embargo, la idea de fondo me parece correcta y muy lúcida. Cfr. GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, p. 65.

233. «Man's basic inclinations do provide the experiential material from which underived principles of practical reason are formed». GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, p. 100.

234. Cfr. GÓMEZ LOBO, A., «Natural Law and Naturalism», en *Proceedings of The American Catholic Philosophical Association*, vol. 69, 1984, p. 245.

es que no pueda establecerse entre ellos una jerarquía[235], como ellos piensan. Si a pesar de la multiplicidad de preceptos puede hablarse de *una* ley natural, esto se debe, en primer término, a que, formalmente, todos esos bienes constituyen partes integrantes de un único bien –el bien humano–, cuya realidad depende finalmente de que la razón práctica, a la hora de la acción, los integre formalmente mediante un único precepto[236]. de manera consistente. En esa tarea, la razón práctica no se encuentra del todo desasistida: la misma naturaleza proporciona un criterio para la integración formal de los bienes: precisamente la jerarquía ontológica de los fines. Habremos de volver sobre este punto antes de finalizar el epígrafe. Por lo demás, los varios preceptos de la ley constituyen las primeras concreciones de la sindéresis, no tanto porque «se deduzcan» de ella[237], cuanto porque cubren el espectro de bienes que, según Santo Tomás, la razón capta naturalmente[238], sin necesidad de deliberación alguna[239].

Pues bien, cabría decir que en el cuerpo de ese artículo se contiene lo que Porter llama un «programa de vida»[240], en el que primariamente se apuntan direcciones de acción e indirectamente se señalan tipos de acciones intrínsecamente malas: precisamente aquellas cuya intencio-

235. Ya he dicho que este es uno de los aspectos más criticados de la «New Natural Law Theory» de FINNIS (cfr. FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, p. 92); cfr. crítica de MCINERNY, R., *Ethica Thomistica*, p. 54, 58; Flippen, D., «Natural Law and Natural Inclinations», en *The New Scholasticism*, vol. 50, 1986, pp. 284-316; p. 288, p. 290. Por lo que se refiere a GRISEZ, el sentido de su afirmación es el siguiente: «First principles themselves cannot be judged. Nor can they be played off one against another, because by the very fact that they are many and yet primary it is clear that they are incommensurable with one another. If there were a single standard to which they could be compared, it rather than they would be really primary. To try to arbitrate among first principles without any standard, moreover, is simply to be arbitrary». GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, p. 111.

236. Cfr. GRISEZ, G., «The First Principle of Practical Reason», p. 346. Desde aquí me parece que se puede entender el tema de la jerarquía de principios morales. GRISEZ niega que exista esa jerarquía porque entiende que, en la práctica, todos deben ser respetados: ninguno debe ser contrapuesto a otro. A mi juicio, su postura se entiende si traducimos la expresión «primeros principios» por la de «fines de las virtudes»: a la hora de la acción, nunca se debe obrar en contra de ninguna virtud (lo cual es diverso de no actualizar una determinada virtud en un momento determinado). Sin embargo, eso no quiere decir que no haya virtudes superiores a otras por su objeto. Quiere decir únicamente que a veces hay que actualizar unas, y a veces otras. Discernir cuándo es tarea de la prudencia.

237. Cfr. GRISEZ, G., «The First Principle of Practical Reason», p. 349.

238. Cfr. también GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, p. 63.

239. Captar naturalmente la conveniencia de ciertos bienes a nuestra naturaleza es una operación de la razón natural, sobre la base de una cierta experiencia sensible. Podría ocurrir que eventualmente el conocimiento de la conveniencia sensible de ciertos bienes –por ejemplo la vida para un suicida– falle. Pero ahí precisamente debe entrar en juego la razón, con su conocimiento universal de la adecuación.

240. Cfr. PORTER, J., *The Recovery of Virtue*, pp. 89-90.

nalidad contradice en principio alguno de los bienes propios de cada inclinación[241]. En este sentido, las inclinaciones naturales nos orientan en la vida moral de dos maneras: desde un punto de vista positivo[242], cada una de ellas constituye el suelo desde el que se desarrollan una serie de virtudes tan pronto como, en cada acción, la razón práctica introduce orden en los bienes que se ponen en juego. De esto me ocuparé en el capítulo siguiente.

Desde un punto de vista negativo, en cambio, las inclinaciones naturales aportan la primera información que nos permite discernir tipos de acciones que, en principio, significan una ayuda al ser humano, de otras que constituyen un atentado contra la integridad natural del hombre. Dar de comer al hambriento no es sólo una obra de misericordia aconsejada por el catecismo católico. Antes de eso era un modo de ayudar al ser humano, secundando una de sus inclinaciones naturales. En contrapartida, retirar la comida al hambriento, puede *tipificarse* como una mala acción, también tomando como punto de referencia la inclinación natural a la vida de un ser que es querido por sí mismo.

Sin embargo, puede advertirse ya ahora que señalar sólo a las inclinaciones naturales como criterio no permite hacerse cargo de la complejidad de la acción humana. Conviene advertir, en efecto, que, moviéndonos en el nivel de las inclinaciones naturales, nos movemos todavía en un nivel universal. La cosa cambia un poco cuando descendemos a la acción concreta. Es evidente que dar de comer a un hambriento es, universalmente hablando, algo bueno; pero acaso no lo sea si el hambriento en cuestión está ayunando voluntariamente sólo durante un tiempo. El problema que se plantea aquí no es, como sugiere la ética de situación, el de la excepción a una norma atendiendo a unas circunstancias, sino más bien el de *la correcta descripción de la acción.* A ello también tendremos que referirnos más adelante en este mismo epígrafe.

Lo que importa subrayar ahora, sin embargo, es que atendiendo a su relación con los bienes que están en la base de la perfección de la naturaleza humana (de su orientación al fin último, por tanto), las inclinaciones naturales desempeñan en la ética el papel de «límites» para la acción humana con sentido. Para entenderlo es necesario tener en cuenta que las inclinaciones en cuestión son principios eficientes que se

241. Cfr. JENSEN, S. J., *Intrinsically evil acts according to St. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame, U.M.I. Dissertation Services, nº 9319301, 1993, pp. 278-279.

242. En este sentido es un acierto de GRISEZ el haber insistido en que el primer principio práctico no es sólo un límite sino una fuente de acción. Cfr. GRISEZ, G., «The First Principle of Practical Reason», p. 359.

ponen en marcha en virtud de ciertos fines o bienes *per se.* Tales fines son los que *definen* a la naturaleza humana como humana, es decir, los que constituyen al hombre en un ser con esta forma específica. Decir de alguien que es un ser humano es decir que tiene realmente esos fines aunque aparentemente no se manifieste así. Por eso, a diferencia de un empirista, Santo Tomás no le negaría a un suicida la tendencia a la vida[243], ni a un homosexual, la tendencia sexual a la procreación. Comprobar la negación práctica de las tendencias naturales, no le llevaría a concluir la inexistencia de tales inclinaciones.

A ello podría objetarse que el problema aquí no radica en la acción –por ejemplo, un acto suicida, o un acto homosexual–, sino en algo previo, que es *la misma tendencia*. Pero todavía entonces, Santo Tomás no capitularía tan fácilmente. Sobre la base de una normalidad natural, definida de acuerdo con la teleología propia de las inclinaciones naturales, la tendencia suicida y la tendencia homosexual son para él tendencias intrínsecamente *desordenadas.* La posibilidad de valorar una tendencia determinada como una tendencia *desordenada* reside en afirmar la precedencia de «lo natural» en sentido metafísico sobre «lo natural» en sentido psicológico. Por lo demás, como hemos visto, en principio cabe reconocer «lo natural» en sentido metafísico a partir de ciertas notas: es natural lo que sucede la mayor parte de las veces (*ut in pluribus*)[244], y lo que, como la naturaleza, no acontece absolutamente en vano, es decir, no es inútil: *natura non facit frustra* es uno de los corolarios de la teleología; otro dice así: *natura facit semper quod melius est*[245].

243. Cfr. NOVAK, D., *Suicide and Morality.The Theories of Plato, Aquinas and Kant and their relevance for suicidology*, Scholars Studies Press Inc. New York, 1975.

244. «Pour saint Thomas, la formule 'ut in pluribus' ne s'applique pas, il le dit explicitement, aux principes premiers de la morale, parce qu'ils fixent ce sans quoi il n'y a pas de vertu, ni donc de vie morale bonne possible. Tels sont les premiers précepts du Décalogue selon lui; la formulation négative ne doit pas caher le côte positif de l'affirmation. Ces préceptes reliés directement aux inclinations naturelles, touchnet aux sorces mêmes des vertus qu'il faut à tout prix protéger, comme l'amour de la vérité ou du prochain. La formule 'ut in pluribus' s'appliquera proprement au travail des vertus, sous l'egide du discernement prudentiel, en vue de construire l'action concrètement la milleure. Elle s'appliquera, par suite, aux précepts seconds qui s'efforcent de fixer ce qui est nécessaire à l'oeuvre de la vertu, mais qui doivent garder una certaine souplesse pour appliquer convenablement les précepts premiers à la matiére mouvante et variée qu' est l'action morale». PINCKAERS, S., O.P., *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais.* Histoire et discussion. Editions Universitaires Fribourg Suisse, Editions du Cerf Paris, 1986, p. 133.

245. A la vista de tales corolarios, tal vez convenga aclarar que la tesis que afirma el carácter teleológico de la naturaleza no es simplemente una tesis optimista; ante todo es la misma condición de la verdad y el supuesto natural de la vida humana. Lo segundo parece claro, si tenemos en cuenta qué comporta aceptar lo contrario: suponer que los hombres nacen con una tendencia positiva a la muerte, y no a la vida, sería afirmar lo absurdo de la existencia humana. Los clásicos

De acuerdo con ello, los fines conocidos naturalmente como bienes que perfeccionan nuestra naturaleza, constituyen ciertos «límites» para la acción humana con sentido. ¿Ahora bien: cuáles son esos bienes? Es patente que la primera –la inclinación a la autoconservación– se define en función del bien de la vida (propia), y la segunda –la inclinación sexual– en función de la vida que se ha de generar. Por ello cabe agrupar a estas inclinaciones dos bajo un título genérico de inclinaciones *ad esse*. Frente a ellas, la tercera inclinación, que es la propia de nuestra naturaleza racional, suele caracterizarse como una inclinación *ad melius esse*[246]: una inclinación a indagar con la razón qué es lo que más favorece la convivencia entre los hombres[247]. En efecto, aunque en sí misma es una inclinación al bien de la verdad, muchos otros bienes, diversos caen bajo ella[248]. Concretamente, Santo Tomás encomienda a esta inclinación finalizar lo que la naturaleza deja inacabado, en orden a la organización de la vida en general. Por eso, además de señalar como objeto preferente de esta inclinación el buscar[249] la verdad sobre Dios[250] –ahí entraría la virtud de la religión–,

no estaban dispuestos a pasar por ahí. La muerte no es *telos*, dice ARISTÓTELES. Reconocer que el hombre muere, no significa afirmar que el hombre es un ser *para* la muerte. Frente a la tesis teleológica, la tesis que afirma que el hombre es un ser para la muerte, o una pasión inútil, no es sólo una tesis pesimista; ante todo es una tesis que presupone la autonomía absoluta de la razón y su absoluto abandono de la naturaleza. En efecto: afirmando tal cosa, afirmamos la inexistencia de la teleología natural, y con ello afirmamos la inexistencia de racionalidad en la naturaleza. Pero esto es sumamente pretencioso, al mismo tiempo que autodestructivo. Si la naturaleza es puramente irracional, es imposible tomar de ella los principios de nuestro conocimiento. Pero entonces, la razón se ve abocada a fundarse a sí misma. Es la aventura moderna, que da comienzo en DESCARTES. No sólo el dualismo moderno, sino también su añorada exención de supuestos se relacionan con el rechazo de la teleología de la naturaleza.

246. Cfr. COMPOSTA, D., *Natura e Ragione. Studio sulle inlinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Pas-Verlag, Zürich, 1971, pp. 204-244.

247. «(…) Multa enim secundum virtutem fiunt, ad quae natura non primo inclinat; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt, quasi utilia ad bene vivendum». *S. Th.* I-IIae, Q. 94, a. 3, sol.

248. Los bienes básicos que son objeto directo de alguna inclinación natural, son los que GRISEZ llama bienes sustantivos, por contraposición a bienes reflexivos (cfr. GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, p. 67). Esa división le sirve a GRISEZ para determinar la naturaleza de la ética de situación: «The situationist subordinates material goods to some reflexive value despite the fact that practical reason depends equally of both», p. 67.

249. Considero importante subrayar este aspecto: en el hombre existe una inclinación a buscar la verdad, en particular la verdad de la vida. Sería equivocado, sin embargo, limitar *a priori* los modos de la búsqueda. Hasta cierto punto cabe interpretar los primeros compases de la *Prima Secundae* en una clave existencial: la forma dialéctica en la que se desarrolla la cuestión sobre la felicidad lo permite. Hay un modo dialéctico-teórico de avanzar en la investigación sobre el fin último, y hay igualmente un modo práctico-experiencial de hacerlo, en la medida en que se experimenta vitalmente la frustración resultante de poner el fin de la propia vida en alguno de los bienes que SANTO TOMÁS va dejando atrás en su argumentación.

250. Las inclinaciones naturales instalan al hombre en la realidad mediante la dirección a ciertos bienes. La verdad es uno de ellos. Precisamente esta inclinación posibilita que, situado en su

también le encomienda lo relativo a la vida en sociedad[251], de donde cabe inferir la aptitud natural para desarrollar virtudes como la justicia y la amistad[252].

Esto no debe resultar extraño, si tenemos en cuenta que la racionalidad tiene en el hombre dos dimensiones: especulativa y práctica. Ahora bien, como es sabido, es precisamente a la razón en su uso práctico a la que compete ordenar la convivencia, que, por otra parte, se encuentra estrechamente vinculada al lenguaje[253]. Por ello no sorprende excesivamente el que el propio Aristóteles, al comienzo de la *Política*, apunte una relación entre la peculiaridad del lenguaje humano –concretamente de la palabra– y la justicia: la palabra humana –a diferencia de la voz animal, que existe para manifestar estados subjetivos de placer y dolor–, existe, entre otras cosas, para manifestar lo justo y lo injusto[254], y esto –me

existencia, el hombre busque la verdad sobre su vida y sobre Dios. Desde el punto de vista del agente, Dios no es un presupuesto de la ley natural, más bien, la ley natural lleva a conocer a Dios, y –entonces sí–, a dirigir la vida según él. De todas formas, dado el estado de naturaleza caída en el que el hombre se encuentra de hecho, tal búsqueda de Dios puede verse dificultada por muchas causas. Por eso se puede hablar de una necesidad moral de la ley divina; además, porque, de hecho, el hombre se halla ordenado a un fin que excede sus solas fuerzas naturales.

251. Cfr. ARMSTRONG, R. A., *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, p. 76.

252. Cfr. BELMANS, Th., O. P., *Der objektive Sinn menschlichen Handelns. Die Ehemoral des hl. Thomas*, Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt, 1984, p. 378. La referencia a tres inclinaciones recuerda, obviamente al pensamiento estoico, y, en particular, a CICERÓN (cfr. *De Legibus*, I). En este sentido, importa subrayar que Santo Tomás asume esta doctrina en el contexto de la unicidad de forma sustancial: en el hombre no hay tres formas o tres almas, sino una sola, el alma racional, que asume las virtualidades presentes en las anteriores.

253. Cfr. ARENDT, H., *Vita Activa, oder Vom Tätigen Leben*, Piper, München, Zürich, 1997, (9ª ed.), p. 37.

254. «La naturaleza, como decimos a menudo, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal por ella dotado de lenguaje. Y mientras la simple voz no es sino un indicio de placer o dolor, y se encuentra por eso en otros animales (…), el poder del lenguaje apunta a destacar lo conveniente y lo inconveniente, y por tanto igualmente lo justo y lo injusto. Y es una característica del hombre el que él solo tiene un sentido de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto, y cosas semejantes. Y la asociación de seres con este sentido, hace una familia y un estado». *Pol*, I, 2, 1253 a 6-19. Y el comentario de SANTO TOMÁS: «Et ideo uox datur aliis animalibus, quorum natura usque ad hoc peruenit, quod sentiant suas delectationes et tristitias, et hoc sibiinuicem significent per aliquas naturales uoces, sicut leo per rugitum, et canis per latratum, loco quorum nos habemus interiectiones. Sed loquutio humana significat quid est utile et quid nociuum. Ex quo sequitur quod significet iustum et iniustum. Consistit enim iustitia et iniustitia ex hoc quod aliqui adaequentur uel non adaequentur in rebus utilibus et nociuis. Et ideo loquutio est propria hominibus; quia hoc est proprium eis in comparatione ad alia animalia, quod habeant cognitionem boni et mali, ita et iniusti, et aliorum huiusmodi, quae sermone significari possunt. Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc, quod homines sibi inuicem communicent in utili et nociuo, iusto et iniusto, et aliis huiusmodi, sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit domum et ciuitatem. Igitur homo est

permito aventurar– simplemente porque la peculiaridad del lenguaje humano obedece a la racionalidad que lo hace ontológicamente posible, racionalidad, que, en el orden práctico, permite introducir cierta distancia entre nosotros mismos y nuestros intereses más inmediatos. Esta distancia obedece, en último término, a que el conocimiento intelectual suspende el fluir ordinario de la vida, creando el espacio necesario, no sólo –como ha subrayado Hannah Arendt– para la acción política, sino, en general para cualquier deliberación práctica. Así, por ejemplo, al hombre le resulta posible retrasar o renunciar a la satisfacción de algún deseo en atención a otro distinto, y asimismo deliberar acerca de cuál será la mejor manera de satisfacerlo. Pero la incursión de la razón en la vida no termina ahí. La razón no sirve sólo para satisfacer intereses meramente orgánicos, sino para suscitar aptitudes y tendencias de otro orden, entre las que se cuenta, precisamente, la justicia. Naturalmente, esto no significa que la mera aptitud o inclinación natural baste para vivir la justicia. Es preciso desarrollar un hábito, pues, como explica Santo Tomás, para aquellos objetos que trascienden a la potencia, ésta se ve necesitada de los hábitos[255]. En cualquier caso, en la medida en que la justicia es un hábito que arraiga en una naturaleza penetrada de racionalidad, es un hábito que participará de alguna manera –prácticamente– en esa «distancia» característica de la razón, y que, entre otras cosas, nos permite entender la definición que Aristóteles da de «lo justo» como «una cierta igualdad»[256]. El recono-

naturaliter animal domesticum et ciuile». *In Pol. Ar.*, I, cap. I/b, 1253 a 7, 112-115 (Leonina); lectio I, nn. 36, 37 (Marietti).

255. «(…) Voluntas non indiget aliquo habitu virtutis inclinante ipsam ad bonum quod est sibi proportionatum, quia in hoc ex ipsa ratione potentiae tendit; sed ad bonum quod transcendit potentiae, indiget habitu virtutis. Cum autem uniuscuiusque appetitus tendat in proprium bonum appetentis; dupliciter aliquod bonum potest excedere voluntatis proportionem. Uno modo ratione speciei; alio modo ratione individui. Ratione quidem speciei, ut voluntas elevetur ad aliquod bonum quod excedit limites humani boni: et dico humanum in quod ex viribus naturae homo potest. Sed supra humanum bonum est bonum divinum, in quod voluntatem hominis caritas elevat, et similiter spes. Ratione autem individui, hoc modo quod aliquis quaerat id quod est alterius bonum, licet voluntas extra limites boni humani non feratur; et sic voluntatem perficit iustitia et omnes virtutes in aliud tendentes, ut liberalitas, et alia huiusmodi. Nam iustitia est alterius bonum, ut Philosophus dicit in V *Ethic*. cp. 1, versus fin (…)». *De Virt*. Q. un., a. 5, sol.

256. «Hemos definido lo injusto como lo contrario a la ley y la desigualdad, y lo justo como lo legal y equitativo». *Ethic. Nic.*, V, 2, 1130 b 8. Ahí ARISTÓTELES no ha distinguido todavía la justicia total –definida por relación a la ley– y la parcial –que es la que, propiamente, consiste en una cierta igualdad, y forma parte de la primera («ya que todo lo desigual es contrario a la ley, pero no todo lo contrario a la ley es desigualdad. cfr. 1130 b 12-13)–. Asimismo la amistad requiere de cierta igualdad. Cfr. *Ethic. Nic.*, VIII, 6, 1158 b 1; 7. «Es claro, sin embargo, que la igualdad no se comporta de la misma manera en la justicia y en la amistad; en la justicia, es igualdad primariamente la proporcionada al mérito, y secundariamente la cuantitativa; mientras que en la amistad lo es primariamente la cuantitativa, y secundariamente la proporcionada al mérito». *Ethic. Nic.*, VIII, 7, 1158 b 28-31.

cimiento de la igualdad en que consiste la justicia, en efecto, presupone el poder dejar de lado los intereses más particulares que, eventualmente, tenga el agente. Un hombre puede conocer a otro como «semejante», y ponerse en su lugar, precisamente porque no lo conoce sólo desde un punto de vista interesado; igualmente puede reconocer que algo le es debido a otro, aunque él mismo salga perjudicado[257].

Porque tenemos una inclinación racional, específicamente humana, podemos, en el orden práctico, reconocer «lo justo» y, asimismo, reconocer al otro como semejante, lo cual es tanto como decir que le reconocemos como un ser que, al igual que yo, posee las mismas inclinaciones a los mismos bienes esenciales[258] y, en consecuencia, se puede perfeccionar y ser feliz en un modo semejante a mí. Por eso, la célebre «regla de oro» (trata a los demás como deseas que te traten a ti) se sitúa precisamente en el ámbito de bienes que la tercera inclinación abre a la razón práctica[259] que no es otro que el de la vida política. Todavía dentro de este ámbito es posible descender a más detalles. Tal descenso tiene lugar, en particular, cuando, como dice Spaemann, abandonamos el ámbito de la ética normativa –que se mueve alrededor de las exigencias de la justicia–, para entrar en el ámbito de la amistad[260], que, según Aristóteles no sólo es lo más necesario de la vida sino también algo hermoso[261], donde se va más allá de la objetividad de la justicia, de lo *debitum legale* hacia lo *debitum morale*.

Según Aristóteles, tanto la justicia como la amistad consisten en una cierta igualdad, y versan acerca de las mismas cosas. Sin embargo, «la igualdad no se comporta de la misma manera en la justicia y en la amistad;

257. Cfr. SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, p. 141.

258. Por esto considero que la «idealización» de los bienes que son primariamente objeto de las demás inclinaciones naturales, corresponde también a la tercera inclinación; a ella corresponde, por tanto, la abstracción de los bienes en «valores». Cabe entender en este sentido la distinción de GRISEZ entre bienes que son «objetivos operacionales» y bienes que son «ideales». Cfr. GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, p. 82.

259. «In Aristotle, whom Aquinas quotes at one point in defense of his claim that justice is informed by a commitment to equality (*S. Th.* III, Q. 85, a. 2), the equality in quaestion appears to be essentially a moral/political application of the principle of sufficient reason: Persons should not be treated unequally unless they are indeed unequal in some relevant respect». PORTER, J., *The Recovery of Virtue*, p. 137. Las diferencias relevantes, en el caso de Aristóteles, abarcaban también diferencias que nosotros hemos calificado de naturales en el sentido de «efecto», motivo por el cual, ARISTÓTELES argumentaba a partir de una desigualdad natural de la mujer y de los esclavos, lo que nosotros calificaríamos de injusticia. Tampoco SANTO TOMÁS está enteramente libre de estas objeciones, pero en él la diferencia entre naturaleza como principio y naturaleza como efecto es más clara, precisamente porque detecta algunas diferencias «naturales» como efecto del pecado.

260. Cfr. SPAEMANN, R., *Felicidad y Benevolencia*, p. 169. Cfr. FROELICH, G. L., *Thomas Aquinas on friendship and the political common good*, p. 121-127.

261. Cfr. *Ethic. Nic.*, VIII, 1, 1155 a 3, 28.

en la justicia, es igualdad primariamente la proporcionada al mérito, y secundariamente la cuantitativa; mientras que en la amistad lo es primariamente la cuantitativa, y secundariamente la proporcionada al mérito»[262]. La amistad nace cuando una mínima igualdad ya está presente, en razón de lo cual puede decirse que presupone la justicia; no obstante, la amistad va más allá de la justicia, la trasciende –es una virtud distinta–, y, en cierto modo, puede verse como una cierta perfección de aquella[263]. Esta diferencia explica que no sea posible –moralmente– aplicar a los amigos la misma medida de justicia que se aplica a los extraños. La razón que da Santo Tomás es que el amigo es como un «segundo yo», y, propiamente, no se puede hablar de justicia con uno mismo. Ciertamente, no es un «segundo yo» en sentido literal, pues se mantiene la distinción de personas; sin embargo, esas personas distintas se caracterizan por llevar una «vida común». Hasta tal extremo es esto característico de los amigos, que la misma perfección de su amistad se mide, precisamente, por la intensidad con que viven en común alegrías, penas, etc.[264]. Lo implícito en esta «vida común» es la posesión común de algún bien, esto es, algún bien común. Aunque no es este el momento de hablar del bien común, conviene dejar apuntado –ya lo hacíamos más arriba–, que la referencia al bien común no puede estar ausente de una ética que toma su principios de la naturaleza humana. Afirmar, como hacemos aquí, que pertenece al bien del individuo aprender a ver el bien común como bien propio, es una tesis que permite enlazar el empeño moral del agente humano con su participación activa en la ciudad. En tal empeño estriba la virtud moral, tal y como lo veía Aristóteles. A este empeño, Santo Tomás añade una puntualización que, a pesar de encontrarse también en Aristóteles, adquiere en el pensamiento de aquél una nueva dimensión. Según Aristóteles, la virtud rectifica el apetito. Ahora bien, en la medida en que Santo Tomás considera la rectitud de la voluntad como una condición necesaria para la salvación[265], esta observación puede verse como un punto de enlace con la dimensión trascendente de la ética. Ciertamente, Santo Tomás sabe bien que la rectificación radical del apetito es obra de la gracia, y es un don de Dios[266]. Sin embargo, en lo humano, la virtud moral coopera en esta rectificación.

262. *Ethic. Nic.*, VIII, 7, 1158 b 30-34.

263. Cfr. *Ethic. Nic.*, VIII, 7, 1155 a 26.

264. Cfr. FROELICH, G. L., *Thomas Aquinas on friendship and the political common good*, pp. 122 y ss.

265. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 4, a. 4, sol.

266. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 5, a. 7, sol.

En todo caso, no conviene ahora abundar en estas ideas. Lo dicho basta para comprender que, desde el principio, la tercera inclinación natural sitúa al hombre en un contexto práctico, de tal manera que, la misma consecución de los bienes correspondientes a las restantes inclinaciones, tiene lugar, desde el principio, en un contexto práctico. Definidos así los bienes de cada inclinación, es preciso indicar todavía que tales bienes pertenecen *per se* a la perfección de la naturaleza humana y, en consecuencia, a su tensión al fin último[267]. Por esta razón, –insistimos– todos y cada uno de ellos constituyen sendos límites para la acción humana con sentido, límites que, a su vez, quedan recogidos en los llamados «actos intrínsecamente malos», que constituyen el objeto de las prohibiciones absolutas. En la violación sistemática de tales prohibiciones absolutas, e incluso en su presentación como condición necesaria para la libertad del hombre, podemos reconocer un signo del carácter utópico de la libertad moderna, que se entiende a sí misma como posible sólo propugnando el abandono de la naturaleza[268].

267. «Saint Thomas defines the naturales inclinationes as those inclinationes possessed by all beings (in their own particular manner) which aid in the realization of that for which the being is ordained». ARMSTRONG, R. A., *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, p. 42.

268. Una ulterior consecuencia de este abandono de la naturaleza es la consideración de la cultura como una pura obra humana, igualmente exenta de supuestos naturales. Como suele suceder, existe para este modo de ver un motivo fundado en la real naturaleza de las cosas. Casi al comienzo de este capítulo indicábamos cómo la expresión «naturaleza racional» no hace referencia únicamente a la posesión de una facultad –el entendimiento–; la racionalidad, por el contrario, impregna la entera corporalidad humana, dejando espacio para una cierta indeterminación en el modo de proseguir los bienes propios de cada una de las tendencias naturales. Precisamente esta relativa indeterminación de nuestras tendencias es lo que permite y a la vez requiere que su consumación práctica tenga lugar siempre modalizada culturalmente. Al mismo tiempo, sin embargo, conviene insistir en que esta modalización cultural es modalización de tendencias que tienen unos fines propios, *per se*, que, a su vez, no vienen determinados por la cultura sino por la naturaleza. Por ello, si las formas culturales que rodean al acto natural y libre de comer, –desde el arte culinario de preparación del alimento, a las formas de vida social que tradicionalmente se han asociado a este acto humano– prescindieran sistemáticamente de la función natural a la que sirve la comida –la conservación de la propia vida– ya no sería posible hablar de «comer». En realidad si tal cosa se realizase de manera sistemática (por ejemplo suministrando al cuerpo sustancias sabrosas pero no nutritivas), sería autodestructiva. Algo análogo cabría decir del uso del sexo: de suyo tiene también una base natural que no puede quebrantarse sin quebrantar al mismo tiempo el bien naturalmente comprometido en tal acto, que ya no es, como en el caso del «comer», la vida propia, sino la vida de un tercero. Habrá tiempo de ver esto más despacio. Estos dos ejemplos han sido adelantados con el fin de dejar claro hasta qué punto lo que llamamos cultura no es algo puramente convencional, sino que al mismo tiempo tiene una base natural que es su condición de posibilidad. Como dice SPAEMANN, «cultura es naturaleza humanizada, no naturaleza abolida» (*Felicidad y Benevolencia*, p. 245). Tener o no en cuenta la naturaleza lleva consigo dos maneras totalmente diversas de entender no sólo la cultura, sino también el cambio cultural. En la medida en que el olvido de la naturaleza es finalmente destructivo, una cultura sistemáticamente construida

En efecto: las prohibiciones morales absolutas, en principio tienen por objeto los actos que contradicen directamente alguno de los bienes *per se* de las inclinaciones naturales. El homicidio, las prácticas sexuales que *per se* impiden el fin de la generación, mentir o robar, son ejemplos de actos de este tipo. Ni que decir tiene que previamente a ellos, son intrínsecamente malos los actos directamente dirigidos contra el fin último, pues si en definitiva todos ellos son «malos» es por atentar contra la integridad del bien humano, que de una manera principal depende de su adhesión a aquel fin.

Llegados a este punto, sin embargo, podrían parecer plausibles las objeciones proporcionalistas: si es la negación de la vida –el bien de la primera inclinación– lo que constituye a un acto en intrínsecamente malo, ¿por qué dar muerte es a veces justo y a veces injusto? Al menos, es claro que, para Santo Tomás, esto es así cuando juzga justa la pena de muerte. Enseguida nos ocuparemos de esto. Entre tanto me parece importante llamar la atención sobre una idea implícita en las reflexiones anteriores. Una vez que pasamos a la acción, sólo los bienes que se ponen en juego en el ámbito de la tercera inclinación son significativos por sí mismos, porque sólo ellos ponen en relación directamente –por lo menos– a dos seres que son «absolutos» (ya que son queridos por sí mismos), excluyendo de esta manera una relativización del bien del que se trate en cada caso. En efecto: mientras *sólo uno* de los términos de la relación sea «absoluto», habrá necesidad de interpretar el bien que se pone en juego de una manera relativa. Esto no representa inconveniente alguno cuando de lo que se trata simplemente es de dar razón del carácter «bueno» de un bien cualquiera. Por ejemplo, está claro que si tengo hambre, la comida es un bien relativo a mí, y esto basta para explicar su carácter de bien. El problema aparece cuando intento dar razón de que comer, aquí y ahora, es una acción moralmente buena, o, por el contrario, que dar muerte aquí y ahora a este hombre no es una acción mala[269]. En estos casos es evidente que la mera referencia al bien conocido por referencia a la inclinación natural –por ejemplo la vida– resulta insuficiente. ¿Cómo juzgar moralmente estos actos? ¿Depende pura y exclusivamente de las circunstancias

sobre esa base está destinada a cambiar por la vía de corromperse, dejando tras de sí sólo cenizas, a partir de las cuales se edificará una nueva cultura. Por el contrario, cuando una cultura se construye sobre la base del respeto a las prohibiciones morales absolutas, el cambio cultural no acontece según el modelo de la «corrupción (de una cultura) y génesis (de otra)», sino según el modelo «de progreso en la tradición».

269. Los objetos materiales de las inclinaciones son naturalmente buenos. Lo que puede ser bueno o malo moralmente son nuestras acciones dirigidas a obtenerlos.

en que se desarrolle la acción? ¿Es preciso esperar al caso concreto para decidir la moralidad del acto?

Responder a esta cuestión sin disolver la noción de «acto intrínsecamente malo» depende, como apuntaba, de dar una correcta descripción de las acciones, para lo cual es preciso atender a su intencionalidad propia. Así, por ejemplo, habría que distinguir el asesinato y la acción de dar muerte a otro ser humano en defensa propia[270]. Esta última no es querida *per se*; el que se defiende no intenta *per se* matar al otro, sino, primariamente defenderse a sí mismo, lo cual es lícito, *cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest*. Por lo demás, una muestra externa de que el acto es *per se* un acto de defensa propia y no un acto de ataque es que la violencia de la que se hace uso es proporcionada: la necesaria para defenderse.

Asimismo, la intencionalidad de la acción es esencialmente distinta en el caso de una mutilación sin más y en el caso de una amputación de un miembro en orden a la salud de todo el organismo[271]. Este es un caso de «voluntario indirecto», que los moralistas no explican acudiendo al principio de doble efecto, sino refiriéndose al llamado «principio de totalidad»[272] . La salud que se busca, ciertamente, no se alcanza en este caso sino mediante la remoción del miembro enfermo. Un proporcionalista se sentiría tentado a interpretar este hecho como la volición de un mal premoral en orden a lograr un bien mayor. Sin embargo, lo realmente elegido en este caso no es una acción que directamente contradice el bien de la vida, sino una acción que lo promueve, precisamente porque, atenta a la teleología natural intrínseca entre las partes del organismo, interpreta que, en estas circunstancias, la extirpación de un miembro preserva mejor el mismo bien que en circunstancias normales se salvaguarda mejor con su presencia[273].

La intencionalidad propia de la acción es también lo que distingue al mártir o al héroe del suicida[274], ya que, hablando estrictamente, no puede decirse que la intencionalidad propia –objetiva– de la acción del mártir o

270. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 64, a. 7. En el capítulo V se discutirá este artículo.

271. «Cum membrum aliquod sit pars totius humani corporis, est propter totum, sicut imperfectum propter perfectum. Unde disponendum est de membro humani corporis secundum quod expedit toti. Membrum autem humani corporis per se quidem utile est ad bonum totius corporis: per accidens tamen potest contingere quod sit nocivum, puta cum membrum putridum est totius corporis corruptivum. Si ergo membrum sanum fuerit et in sua naturali dispositione consistens, non potest praecidi absque totius hominis detrimento (…)». *S. Th.* II-IIae, Q. 65, a. 1, sol.

272. Cfr. GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, p. 141.

273. Cfr. GRISEZ, G., *o.c.* , p. 147.

274. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 64, a. 5.

del héroe sea atentar contra su vida. En cambio no sucede lo mismo con la acción suicida. Apelando a la jerarquía de bienes[275]puede decirse que la acción del héroe, o la del mártir, es razonable, y en cambio, la del suicida no lo es. Los actos heroicos son razonables, ciertamente con una racionalidad diversa a la esgrimida por las llamadas éticas teleológicas. Desde el punto de vista tomista, la razonabilidad de los «actos heroicos» tiene que ver con la real apertura del hombre al bien de los demás. Si a pesar de su razonabilidad, los actos heroicos siguen siendo heroicos es porque no son obligatorios en el sentido de preceptuados universalmente, aunque el individuo particular los puede experimentar como exigidos por su conciencia. Una vez más, percibirlos de este modo no depende tanto de indicaciones externas cuanto de la propia adhesión al bien que es característica de la virtud. Por eso un acto heroico puede ser indicativo de una vida virtuosa. Dar la vida por otro ser humano, darla por Dios, no son actos casuales, porque lo que se pone en juego es un bien muy grande. El héroe o el mártir no desprecian el bien que sacrifican, lo entregan por un bien objetivamente mayor, más elevado en la jerarquía *per se* de los bienes. Por ello, su acción no constituye en primer término un atentado contra la vida. Por el contrario, la acción del suicida es, en un sentido muy profundo, irracional, porque viola de jerarquía *per se* de los bienes. Evitar las miserias de esta vida presente no es motivo suficiente para quitarse la vida, porque, *per se*, el mayor mal de esta vida es la muerte; no es razonable asumir un mal *per se* mayor por evitar males menores. Ciertamente, un individuo concreto puede considerar en algún caso más pesada la vida que la muerte. Pero la clave del argumento descansa en lo que es *per se* peor. Es eso lo que tiene valor normativo y no otra cosa. Es el punto de referencia para distinguir el bien real del bien aparente.

Los ejemplos anteriores pueden servir para ilustrar de qué manera los bienes propios de las inclinaciones naturales se integran en la acción, perdiendo en ella un hipotético estatuto «meramente físico», e insertándose en el orden moral, que es el orden de la razón[276]. Ahora bien, lejos de justificar a partir de aquí un nuevo tipo de relativismo, la inserción de los bienes naturales en el *ordo rationis*, comporta ella misma una ulterior

275. Cfr. ARMSTRONG, R. A., *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, pp. 77-80, donde ARMSTRONG glosa III *SCG*, c. 129: *Quod in humanis actibus sunt aliqua recta secundum naturam, et non solum quasi lege posita*. En esta ocasión SANTO TOMÁS hace explícita la jerarquía a la que nos referimos en otro momento: los bienes exteriores están en función del bien del cuerpo, y éste en función del bien del alma

276. En este contexto puede entenderse la indicación de BUJO: «Natur ist sodann jene Ordnung, deren hermeneutischen Ort die menschliche Vernunft ist». BUJO, B., *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin: unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare*, Schöningh, Paderborn, 1972, p. 242.

referencia a la naturaleza, precisamente merced a la intencionalidad característica de cada acción humana, que queda recogida en las distintas virtudes. Esta intencionalidad *de la acción*, no ha de confundirse con la mera intención subjetiva de un fin cualquiera por parte del agente. Aunque a menudo la estructura de la acción reproduce la estructura implícita en la intención del agente, esto no es siempre así. La intención del agente no es el único factor presente en una acción. De ello se hablará más despacio en el capítulo V. De momento basta retener que, en virtud de esta intencionalidad, cada una de nuestras acciones ordena una serie de bienes naturales de una manera tal que puede o no ser consistente con la integridad de la naturaleza humana, dependiendo de que, en el seno mismo de la acción –en su estructura interna– se preserve o no la jerarquía objetiva de fines, implícita en el orden de las inclinaciones enunciado por Tomás de Aquino[277].

Existe, en efecto, una jerarquía *per se* entre los bienes de cada una de esas tendencias, según la cual los bienes de la primera y la segunda inclinación han de referirse al contexto general de la vida humana, definido por los bienes propios de la tercera inclinación[278]. Esto, en la práctica, se concreta en referir la propia acción al bien común. De una manera genérica nos referíamos a ello al hablar de la ley natural: pertenece al bien del individuo el referir su acción al bien común. Por eso, en la mente de Santo Tomás es precisamente la referencia al bien común lo que

277. La jerarquía en cuestión tiene dos consecuencias: «First (…) this ordering implies that if one is to attain one's specific perfection as a human being, it is necessary to subordinate the pursuit of the lower inclinations to the pursuit of those that are higher. But when applied to the norms of non maleficence that apply to individuals, this ordering cuts in the opposite direction. The more fundamental an inclination is, the more absolute are the claims that it generates regarding respect on the part of others. Hence, even though we ought to live for the sake of enjoying higher aims, still, claims that stem from the necessities of human life are the most exigent of the claims to mutual respect that we have on one another». PORTER, J., *The Recovery of Virtue*, p. 144. Cfr. MESSNER, J., *Etica general y aplicada*, Rialp, Madrid, México, Buenos Aires, Pamplona, 1969, pp. 60-61.

278. Esto tiene mucha importancia. En contra de una opinión relativamente difundida, la referencia a las inclinaciones naturales como criterio de moralidad no significa que SANTO TOMÁS incurra en posiciones fisicistas, porque, como ya se ha indicado, los bienes propios de cada una de dichas inclinaciones, quedan integrados en cada acción, merced al precepto de la razón práctica en el *bonum hominis*, que es, finalmente, el bien al que nuestras mismas inclinaciones tienen aptitud natural –por cuanto son aptas para obedecer naturalmente a la razón–. En este sentido, es pertinente la observación de BELMANS: «Die physizistische Inspiration, die manche Autoren hier vorfinden wollen kommt offenbar nicht in Betracht. Genau besehen dienen beide ersteren Ebenen, anstatt in diesem Exposè autonom aufzutreten, lediglich dazu, auf einem weiterem Hintergrund den tiefen Sinn jener Bestrebungen zu artikulieren, die aus des Menschen Herzen kommt. Die letzte der drei genannten Ebenen bildet tatsächlich das Herzstück des gesamten Problems, zu desen Verständnis die Übrigen nur einen zweiträngigen Beitrag liefern». BELMANS, Th., O. P., *Der objektive Sinn menschlichen Handelns*, pp. 378-379.

introduce una distinción esencial –no sólo accidental–, en la cualidad moral de determinadas acciones que, desde un punto de vista natural, son parecidas, tales como un asesinato o la tan polémica pena de muerte[279].

Respecto a la pena de muerte, parece conveniente exponer el argumento con el que Santo Tomás la justifica, aun conociendo que en alguno de sus puntos es muy acusado el contraste de su pensamiento con la sensibilidad contemporánea, y en concreto con el modo de entender y hacer operativa la idea de dignidad humana. En este contexto, su argumento nos interesa porque, indirectamente, nos permite entender mejor su doctrina de los actos intrínsecamente malos. De entre las objeciones a las que Santo Tomás ha de enfrentarse, cuando examina la licitud de la pena de muerte, hay una en particular que sirve a este propósito; dice así:

«Aquello que es malo *secundum se*, no puede hacerse bueno por ningún fin, como consta por lo que dice Agustín en el libro *Contra mendacium*, y lo que dice el Filósofo en *II Ethic*. Pero matar a un hombre es malo *secundum se*, porque debemos tener caridad con todos los hombres; y a los amigos les deseamos que vivan y sean, como se dice en el *IX Ethic*. Por ello en modo alguno puede permitirse matar a un hombre pecador»[280].

A lo que Santo Tomás responde como sigue:

«Pecando, el hombre se aparta (*recedit*) del orden de la razón, y por ello decae (*decidit*) de la dignidad humana, porque el hombre, que es naturalmente libre y existente por sí mismo, cuando peca asume en cierto modo la condición servil de los animales, de manera que, por sí mismo, termina ordenándose a lo que es útil para otros, según aquello del salmo 42, 21: *el hombre no entendió que había sido constituido en honor: se ha comparado a los jumentos y a los ignorantes, y hecho semejante a ellos*, y lo de Prov. 11,29: *el que es imbécil servirá al prudente*. Y por ello, aunque es *secundum se malo* matar al hombre que persevera en su dignidad, con

279. Polémica en cuanto al contenido, y asimismo en cuanto a la fundamentación de su legitimidad, en particular desde que autores proporcionalistas han empleado argumentos teleológicos para justificar la pena de muerte, fingiendo así un un precedente clásico para su propio modo de razonar la moralidad de las acciones. MCCORMICK refiere el argumento de ZALBA, que en sí mismo ya contenía un elemento contrario a SANTO TOMÁS (pensar que se puede intentar el mal para que sobrevenga un bien mayor). Cfr. MCCORMICK, R., «Ambiguity in Moral Choice», en *Doing Evil to Achieve Good. Moral Choice in Conflict Situations*, ed. McCormick, R. & Ramsey, P., Loyola University Press, Chicago, Illinois, 1978, pp. 7-54. Conviene notar que la argumentación de SANTO TOMÁS discurre por otros derroteros: para empezar no descansa en la división de los bienes –o males– en premorales y morales: desde el principio atiende al único bien humano que comparece en estructura intencional de cada acción. Y es precisamente desde esa estructura intencional como la pena de muerte es vista, desde el principio, como un acto de justicia.

280. *S. Th.* II-IIae, Q. 64, a. 2, ob. 3.

todo, matar al hombre pecador puede ser bueno, como lo es matar a un animal: peor, en efecto, es un hombre malo que un animal, y más causante de daño, como dice el Filósofo en *I Polit* y en *VII Ethic*.»[281].

Lo implícito en la respuesta anterior es que el premio y el castigo son asuntos relativos a la dignidad moral, y ésta está en manos del hombre, en manos de su libertad, perdiéndose cuando se hace un mal uso de ella. Más arriba hemos visto, con ocasión de un texto de *III Contra Gentes*, que el ser racional es querido por sí mismo. Apuntábamos entonces que ahí puede verse la raíz ontológica de la dignidad humana. Pero ahora vemos que está en manos del hombre el ratificar tal dignidad o el apartarse de ella, precisamente en la medida en que elige actuar *praeter rationem,* es decir: está en manos del hombre ratificar con su conducta el amor que le constituye en un ser racional (y eso es el recto amor de sí), o, por el contrario, está en sus manos amar(se) desordenadamente[282]. Cuando obra de este modo, hasta el punto de franquear los límites morales que dibujan el marco de la acción humana con sentido, el hombre se animaliza y decae de su dignidad propia. Por decirlo crudamente: no merece ser un miembro de la sociedad humana, porque, animalizándose, el hombre adquiere la condición servil propia de los animales. De ahí que exista una diferencia *esencial* entre la muerte de un justo y la muerte de un delincuente:

«Puede considerarse al hombre de dos maneras: de un modo, *secundum se*; de otro modo, por comparación a otra cosa. Considerado *secundum se*, no es lícito matar a nadie, porque en todos, incluso en los pecadores, debemos amar la naturaleza que Dios ha hecho, y que resulta dañada por la muerte. Pero la muerte del culpable queda justificada en atención al bien común, que resulta dañado por el pecador. La vida del justo, en cambio es conservativa y promueve el bien común: porque ellos (los justos) son la parte principal de la multitud. Y por ello en modo alguno está justificado matar al inocente»[283].

Importa subrayarlo: la muerte del criminal «compensa», en cierto modo, el daño del bien común, pero tal compensación no se establece simplemente atendiendo a cuál es el mayor bien: si el del individuo o el de la comunidad; pues aunque es cierto que, según Santo Tomás, el bien común prevalece sobre el bien del individuo cuando se trata de bienes del mismo género, es verdad también que el bien común se ordena finalmente al bien del individuo, ya que en último término sólo éste puede ser

281. *S. Th.* II-IIae, Q. 64, a. 2, ad 3.
282. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 109, a. 3.
283. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 64, a. 6.

realmente feliz o desgraciado[284]. La razón con la que Santo Tomás justifica la pena de muerte, por tanto, no es de tipo proporcionalista; no se establece atendiendo a una simple ponderación de bienes; tal ponderación estaría fuera de lugar si el condenado fuera inocente, porque los bienes en cuestión serían entonces de distinto género, y por tanto inconmensurables. Ocurre, sin embargo, que, al cometer un crimen, el individuo decae de su condición racional, sustrayéndose a sí mismo de la comunidad humana. No pierde, ciertamente, su dignidad ontológica pero sí su dignidad moral. Entre tanto, el daño por él causado deja en situación de indefensión a todos y cada uno de los hombres inocentes que integran la comunidad: si la injusticia no es reparada, si la impunidad toma carta de naturaleza, la situación de indefensión tiende a perpetuarse. Por eso, la aludida «compensación» viene a ser una cuestión de estricta justicia, entendiendo por tal, como Aristóteles, la restauración de un equilibrio perdido.

En el castigo del criminal no debe verse un atentado contra la dignidad humana, porque precisamente la dignidad que se pone en juego con nuestros actos libres es la dignidad moral, y *ésta no es absoluta*; el hombre puede perderla por su culpa. Ahora bien: la comunidad humana se edifica sobre la dignidad moral de sus miembros. Por eso, el mismo castigo es, en el fondo, un reconocimiento implícito de dicha dignidad. La imposición de la pena, en efecto, comporta un reconocimiento implícito no sólo de que ese ser humano no se ha comportado como tal, sino de que ese comportamiento suyo no es la última palabra sobre su condición. La cuestión, naturalmente, es *quién* aplica la justicia. No el infractor, pues habiendo despreciado la ley, el infractor no estaría en condiciones de apelar a ella para proteger su vida. No cualquier persona privada, porque entonces fácilmente podría darse cabida a la venganza. Sólo quien tiene a su cargo la comunidad está autorizado a ello, tomando las precauciones necesarias: un juicio. El juicio es necesario porque exteriormente nada indica que ese hombre merezca la muerte: «desde un punto de vista natural el hombre pecador no es distinto del hombre justo. Y por eso se requiere de un juicio público, para discernir si debe ser muerto a causa de la salud común»[285]. Ciertamente los juicios humanos pueden fallar, y

284. «Wo es um Glück geht, da geht es um den Einzelnen als diesen, weil nicht ein Allgemeines, der Mensch oder der Staat, glücklich sein kann, sonder immer und notwendig nur dieser Mensch». RITTER, J., «Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks», en *Metaphysik und Politik. Studien zur Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Framkfurt am Main, 1969, p. 85.

285. *S. Th.* II-IIae, Q. 64, a. 3, ad 2.

Santo Tomás era consciente de ello, lo cual, sin embargo, no constituía para él un motivo para renunciar a ellos[286].

Para entender su postura, hay que tener presente la esencial limitación de la justicia humana y no pedirle lo que es propio sólo de la justicia divina. La pena impuesta por un tribunal humano no redime radicalmente de la culpa y por sí misma no tiene el poder de restablecer la dignidad perdida, pero no es esa su misión. La pena sirve para restaurar en alguna medida un equilibrio perdido: *nocumentum autem inferre alicui non licet nisi per modum poenae propter iustitiam* [287]. De ahí precisamente obtiene Santo Tomás el criterio para justificar determinadas penas[288].

En cualquier caso, la propia magnitud de la pena de muerte para Santo Tomás sólo encuentra justificación en el contexto de la comunidad política que por ser una comunidad perfecta, reclama una perfecta *potestas coercendi*[289]. De acuerdo con ello, otro tipo de comunidades no justificarían esa medida extrema, porque carecerían en principio de la potestad necesaria.

Mantener que la autoridad legítima pueda en principio decidir la muerte de un criminal no significa en modo alguno mantener que los individuos estén absolutamente en función de la sociedad en la que viven, o que la autoridad tenga un dominio total de sus vidas. Para Santo Tomás, como ya se ha apuntado, la propia sociedad –y por tanto la autoridad– está en función de la felicidad individual. Esto no significa, sin embargo, que la sociedad se limite a ser el elemento en el que cada individuo satisface sus intereses individuales: cada hombre, en alguna medida, se debe a la sociedad en la que vive. Conviene no olvidar, entre tanto, que mientras afirmamos esto, adoptamos el punto de vista del agente: pertenece al bien del individuo aprender a ver el bien común como bien propio. Importa destacarlo, porque considerando las cosas en sí mismas habría que decir lo

286. SANTO TOMÁS considera el caso de un juicio en el que el juez sabe de la inocencia del reo, acusado por testigos falsos, cuya falsedad, sin embargo, no logra aquél poner en evidencia: «Iudex si scit aliquem esse innocentem qui falsis testibus convincitur, debet diligentius examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innoxium, sicut Daniel fecit (Dan. 13, 51). Si autem hoc non potest, debet eum ad superiorem remittere iudicandum. Si autem nec hoc potest, non peccat secundum allegata sententiam ferens: quia non ipse occidit innocentem, sed illi qui eum asserunt nocentem.- Minister autem iudiciis condemnantis innocentem, si sententia intolerabilem errorem contineat, non debet obedire: alias excusarentur carnifices qui martyres occiderunt. Si vero non contineat manifestam iniustitiam, non peccat praeceptum exequendo: quia ipse non habet discutere superioris sententiam; nec ipse occidit innocentem, sed iudex, cui ministerium adhibet». *S. Th.* II-IIae, Q. 64, a. 6, ad 3.

287. *S. Th.* II-IIae, Q. 65, a. 2.

288. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 65, a. 3, sol.

289. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 65, a. 2, ad 2.

contrario, que apuntábamos más arriba: el bien común está al servicio del bien del individuo, ya que sólo los individuos pueden realmente ser felices o desgraciados. Por esta razón, también, la referencia al bien común no es una referencia vacía de contenido: preserva el bien común el que ayuda realmente a las personas individuales. El criterio de esta ayuda se llama naturaleza.

En efecto, si Tomás de Aquino puede afirmar que la convivencia humana sirve a la felicidad de los individuos, es porque entiende, en primer lugar, que la definición de lo que constituye la felicidad humana no es arbitraria, y, en segundo lugar, porque sabe que, radicalmente entendida, la felicidad del hombre no es ni puede ser una felicidad meramente intramundana. Por eso, la subordinación al bien común en este mundo no es completa: porque el bien común sólo prevalece sobre el bien individual cuando se trata de bienes del mismo género, lo cual, aplicado al caso que nos ocupa, quiere decir que, puestos en la balanza el bien material de toda la sociedad y el bien espiritual de un solo hombre, pesa más el bien espiritual de un solo hombre.

Lo anterior explica el que haya lugar, en el pensamiento de Santo Tomás, para lo que hoy llamaríamos «objeción de conciencia» y aún para la desobediencia civil[290]. En su caso, sin embargo, dicha «objeción de conciencia», no viene a justificar cualquier opción arbitraria, sino que admite una cierta explicación racional, basada, precisamente, en la aceptación de la teleología natural y sus corolarios: la racionalidad de la naturaleza y la jerarquía ontológica de los bienes.

Estas últimas consideraciones permiten advertir la trascendencia práctica de recurrir a la naturaleza como criterio de moralidad, pues con base en un concepto teleológico de naturaleza es posible afirmar que hay comportamientos más racionales que otros; hablar de una jerarquía ontológica de los fines, en efecto, comporta de suyo el reconocimiento de una racionalidad de los motivos, que –lejos de entrar en conflicto con las propias convicciones– está llamada a informar la conciencia de todo agente humano.

Esto último, por lo demás, en modo alguno significa prescribir como norma la uniformidad de vida: no comporta limitar la libertad personal en ningún campo, y menos aún en el político. Para defender la pluralidad de opinión, e incluso la pluralidad de modos de vida no es preciso defender una variedad esencial en los principios; una variedad esencial en los

290. Cfr. SCHOLZ, S., «Civil Disobedience in the Social Theory of Thomas Aquinas», en *The Thomist*, vol. 60, 3, 1996, pp. 449-462.

principios significaría tan sólo que los seres humanos no tenemos nada fundamental en común. En una situación semejante, toda comunicación sería trivial. Salvar la densidad de la comunicación, al tiempo que se salva la pluralidad humana sólo es posible, entre otras cosas, si ésta última deja intacto eso esencial que la tradición moral de Occidente ha recogido en el concepto de «dignidad humana», cuyo reconocimiento práctico corre inseparable al de la teleología de la naturaleza. Para entender mejor esto último, sin embargo, es conveniente considerar la doctrina tomista sobre la virtud moral, que trataremos en el capítulo siguiente. Aquí simplemente basta dejar señalado que la tarea de formar la conciencia es una tarea personal que lleva tiempo, –de hecho nunca puede darse por concluida–; que a veces, la vía para formarla pasa existencialmente por el desengaño –algo así como ensayo, error, corrección de ensayo–, y que por esta razón elemental, es preciso garantizar siempre y para todos la libertad necesaria, sin la cual ninguna obra merece el nombre de humana.

CAPÍTULO III
UNA RAZÓN HABILITADA PARA EL BIEN PRÁCTICO

Si existe un criterio de acuerdo con el cual los actos humanos pueden ser juzgados como buenos o malos, tal criterio habrá de tomarse del fin último en la medida en que éste se hace cargo, en cuanto perfectivo, de la objetividad requerida por la norma moral y, en cuanto felicidad, de la motivación implícita en todo acto humano.

Las primeras concreciones objetivas de ese criterio, por otra parte, las encontramos en los bienes que pertenecen *per se* a la integridad de la naturaleza humana, pues tal integridad pertenece *per se* a la perfección y la felicidad implícitas en la noción de fin último. De acuerdo con tales inclinaciones hemos ofrecido en el capítulo anterior una caracterización provisional de los actos malos: todos aquellos actos que impliquen una contradicción con los fines *per se* de tales tendencias. Así formulada, la maldad de estos actos es conocida por todos, porque se funda en la razón de bueno, que es de todos conocida.

Sin embargo ya apuntábamos entonces cómo esta caracterización parece insuficiente, teniendo en cuenta la complejidad de la acción humana. En efecto: si bien no representa en principio problema alguno advertir que las acciones contrarias a la vida son malas, enseguida vienen a la mente situaciones en que dar muerte a un hombre parece justificado: así sucede, por ejemplo, en el caso de la muerte en legítima defensa, o en el caso de la pena de muerte. De acuerdo con ello, podría plantearse la cuestión de si no sucede algo parecido con el aborto o con la eutanasia.

Al término del capítulo anterior ya sugeríamos un camino para comprender estas «situaciones»: referirlas al contexto específicamente ético abierto por la tercera inclinación, la inclinación racional. Con todo, las anteriores observaciones han de llevarnos a precisar nuestra caracterización de los actos moralmente malos. Es claro, por lo demás, que tan pronto como emprendemos esta tarea abandonamos el ámbito de lo que «es evidente para todos» casi con la evidencia de un primer principio, y nos vemos obligados a hilvanar una serie de razonamientos destinados a probar la consistencia de la tesis que afirma una base para la moral en la naturaleza. Entretanto es inevitable que aquellos principios primeros pierdan algo de su «evidencia» primera y cedan paso a unos argumentos de comprensión más difícil[1].

Por ello, una vez llegados a este punto, lo primero es dejar nuevamente constancia de que tales precisiones son necesarias justamente a causa de la peculiar naturaleza del hombre: una naturaleza transida de racionalidad. En efecto, como ya hemos dejamos apuntado anteriormente, la materialidad de nuestra naturaleza se acomoda y está en función de la universalidad característica del intelecto: por eso registramos cierta indeterminación en nuestras mismas estructuras naturales y comprobamos que, en lugar de instintos, tenemos inclinaciones. De no ser así, nuestro entendimiento libre se vería condenado a no realizar jamás ninguno de sus proyectos; obligado a permanecer en una naturaleza determinada de por sí a unos bienes particulares, él mismo no podría ser operativo según la forma universal del bien que le es propia. Por eso, supuesta nuestra naturaleza racional, una estructura natural relativamente indeterminada es condición necesaria para la acción libre: para ser operativa o práctica, nuestra inteligencia necesita inclinaciones, y no instintos. Y viceversa: las inclinaciones fuerzan la practicidad de nuestra inteligencia[2], su despliegue operativo en el tiempo.

De acuerdo con ello puede decirse que el ser humano es operativo según una serie de bienes que le convienen por naturaleza, aunque la persecución de tales bienes no acontezca «por naturaleza» y tampoco sea acertado afirmar simplemente que «debe» perseguir tales bienes, pues, desde cierto punto de vista, la misma universalidad del intelecto pone al agente en condiciones de relativizarlos todos; el «deber» moral, como

1. Cfr. SCHÜTZ, J., «St. Thomas Aquinas on Necessary Moral Principles», en *The New Scholasticism*, vol. LXII, 1988, pp. 150-177; cfr. ARMSTRONG, R. A., *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966, capítulo II.

2. Cfr. HILDEBRANDT, V., *Virtutis non est virtus: Ein scholastischer Lehrsatz zur naturgemaßen Bestimmung vernünftigen Handelns in seiner Vorgeschichte*, Peter Lang, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris, 1989, p. 105.

quedó indicado en el capítulo anterior, hace referencia única y exclusivamente a la conexión de nuestros actos con el fin último que realiza de modo eminente la perfección y felicidad del hombre[3]. Ahora bien, percibir tal conexión en la acción concreta es competencia de cada agente, pues a él le corresponde la tarea de introducir orden en sus actos. Por esta razón no es adecuado afirmar sin más que «se deben» perseguir ciertos bienes y no otros: depende de la posible conexión que, en la acción concreta, el agente perciba entre ellos y el fin último. Si se apunta a las inclinaciones naturales como criterio universal de discernimiento, es sólo porque existe una relación *per se* entre ellas y dicho fin.

Tal relación *per se* lleva anejo el no poder (moral) contradecir en nuestra acción el bien propio de cada una de esas inclinaciones, pero especificar el modo en que la acción humana contradice tales bienes no es tan simple como pudiera parecer a primera vista. Los casos apuntados más arriba pueden servir de ejemplo. ¿Qué diferencia hay entre el suicidio y una muerte heroica? Sea la que fuere, es evidente que la diferencia entre ambos actos no se decide apelando a la mera inclinación a la vida, pues desde un punto de vista material los dos actos contradicen dicha inclinación. En esto se descubre la ambivalencia moral de las inclinaciones naturales.

Por lo demás, basta un poco de reflexión para advertir que el hecho de que una persona concreta sacrifique su vida no autoriza a suponer que la desprecia: precisamente es heroico su acto porque, amándola, la sacrifica. En ello se distingue su acción de la del suicida. Ciertamente, es posible que la diferencia entre ambos actos pase inadvertida a un observador externo; desde un punto de vista externo, las dos acciones pueden ser muy semejantes. Pero éste no es el punto de vista relevante cuando hablamos de moral. En este orden de cosas, lo inmediatamente relevante es el punto

3. Comparto casi en la totalidad lo que dice LEE en el siguiente pasaje, salvo una cosa: los bienes de las inclinaciones naturales, en cuanto tales, no han de ser perseguidos por sí mismos: lo que ha de ser perseguido es el único bien humano, que comparece en cada acción: «Thomas agrees that orientation to the ultimate end is the ultimate rule for the morality of human acts. The ultimate end is beatitude, and complete beatitude is found only in direct union with God Himself. But he denies that it follows that every created object is only a pure means, a mere steppingstone, to this ultimate end, and hence always dispensable in its moral worth. Complete beatitude comprehends or includes the more proximate goods that are the objects of man's natural inclinations, such objects as human life, the procreative good, and human society. The objects of man's natural inclinations are participations in man's ultimate end; they are certain beginning of beatitude, complete beatitude being found only in God, who is Goodness Itself. As a result, these particular, finite objects can and should be pursued as goods in themselves, neither as pure means nor as, any of them, being man's complete beatitude. As a further result, these objects must never be directly acted against». LEE, P., «The Permanence of the Ten Commandments. St. Thomas and his Modern Commentators», en *Theological Studies*, 42, 1981, pp. 422-443, p. 443.

de vista del agente, no tanto porque él decida la cualidad moral de sus acciones, cuanto porque es su razón práctica la que, comprometida en la acción, descubre los modos moralmente relevantes de preservar o contradecir los bienes que pertenecen a la integridad de la naturaleza humana. Según esto, la razón práctica aparece precisamente ahí donde la indeterminación natural debida a las inclinaciones deja abierta la cuestión del criterio moral.

En efecto, la misma indeterminación natural hacia los bienes propios de cada una de las inclinaciones implica también que no está predeterminado por naturaleza el modo en que debamos preservarlos. De ninguna manera significa esto que no haya modos determinados de preservarlos y modos determinados de contradecirlos. Sólo significa que los modos de preservarlos y de contradecirlos quedan encomendados a la razón práctica[4]; que, en cada acción, es competencia de la razón práctica ordenar los bienes de una manera consistente con la perfección integral de la naturaleza humana[5], una naturaleza que, al venirnos dada, impone de por sí ciertas condiciones de consistencia.

Al hablar en este contexto de «perfección integral de la naturaleza humana», queremos decir, simplemente, que la razón práctica cumple verdaderamente su misión sólo cuando acierta a perseguir un bien concreto salvando al mismo tiempo los demás bienes que pertenecen a la consistencia de la naturaleza humana. Ese problema no se plantea en el caso de los seres meramente naturales, porque en ellos la naturaleza propone los fines de una manera unívoca, garantizando al mismo tiempo su consecución armónica. Pero sí se plantea en el caso del hombre, porque su naturaleza racional conlleva intrínsecamente la posibilidad de perseguir fines muy variados y bajo formalidades muy diversas.

4. Ha de tenerse en cuenta que lo que llamamos acción tiene su principio en la inteligencia y la voluntad libre, de tal manera que la falta de conocimiento o de voluntariedad atenúan considerablemente –hasta llegar a eliminar en algún caso– la responsabilidad moral por una acción que, de entrada, ha causado un daño físico similar a una acción deliberada y consciente. Tal circunstancia es indicativa de que en términos de moralidad –es decir, en términos de referencia al fin último– no toda «negación» de los bienes naturales es igualmente relevante. De ahí se desprende que la naturaleza, entendida como inclinación, no aporta por sí sola un criterio de moralidad. Si bien las inclinaciones pueden servirnos para ver cuáles son los bienes que pertenecen a la integridad de la naturaleza humana, ellas solas no resuelven la cuestión de *cómo* se preservan esos bienes en la acción. Esto compete ya a la razón práctica.

5. «Sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis, ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentia pertinentes ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter rectum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes». *S. Th.* I-IIae, Q. 94, a. 4, ad 3.

No obstante, allí donde se detecta el problema, se encuentra también la solución. La relativa indeterminación de nuestra naturaleza, requerida por la universalidad de nuestro intelecto, reclama, a su vez, una instancia capaz de perseguir los fines presentados por el intelecto, de tal manera que se preserve la integridad de la naturaleza en el momento de la acción, bien entendido que esta exigencia no podrá en ocasiones cumplirse materialmente, aunque habrá de cumplirse siempre atendiendo a la formalidad desde la que opera el intelecto. La instancia en cuestión no es sino la misma razón en su uso práctico[6]: la razón que dirige la acción; la formalidad desde la que actúa se llama intencionalidad[7].

A partir de aquí importa entender que el bien moral comparece en el momento de la acción, no antes. Comparece sólo cuando la razón práctica proyecta una acción. Con anterioridad a la acción tenemos una serie de bienes que, considerados en sí mismos, no dicen nada acerca de la moralidad de la acción. Por eso, no puede llamarse buena sin más a una acción dirigida a conseguirlos, por ejemplo si el agente se deja guiar en su conducta única y exclusivamente por sus inclinaciones, y renuncia a interpretarlas en el contexto racional abierto por la tercera inclinación; y tampoco puede llamarse mala a una acción que *per accidens* los pierde de vista (como el que desconoce ciertas circunstancias relevantes para la acción).

Actuar, en todo caso, significa que el agente se ve obligado a introducir un orden en esos bienes, y esto ya es tarea de la razón práctica. Ese orden se llama intencionalidad. En efecto: el orden de una acción depende de la razón práctica tanto como la realidad de una acción depende de la voluntad. En la medida en que la intencionalidad de una acción puede estar o no en conformidad con el último fin, comienza a ser posible hablar de bien o mal moral. Éste, el bien de la acción, no se confunde con el bien de las tendencias o inclinaciones naturales[8]. Como hemos apuntado, el bien de las inclinaciones naturales presenta todavía una cierta

6. «Además de la razón especulativa o teorética, hay una razón operativa o práctica, cuya misión no es ya reflejar los objetos, como en la vez anterior, sino otra cosa muy distinta: realizarlos. Esta razón no se distingue realmente de la otra, sino que es una extensión de ella a la actividad operativa del hombre. La capacidad operativa del hombre es inmensa, y sólo puede llevarla a cabo con ayuda de la razón práctica». PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, Instituto de Estudios Políticos, 2ª ed., Madrid, 1946, pp. 50-51.

7. «Natur und Tätigkeit der der praktischen Vernunft sind nur im Kontext einer Theorie der Intentionalität und der darin sich herausbildenden Teleologie des Strebens verstehbar». RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Akademie Verlag, Berlin, 1994, p. 304.

8. Cfr. RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft,* pp. 180-183.

ambivalencia desde el punto de vista moral, una ambivalencia que es constitucional, porque responde a la necesaria apertura de la naturaleza humana a los múltiples fines proyectados por la razón. Pero esa ambivalencia desaparece tan pronto como los bienes en cuestión son integrados en acciones que –estas sí–, poseen la virtualidad de fortalecer o, en su caso, debilitar la buena voluntad del agente, por cuanto promueven de diferentes maneras su adhesión o rechazo del bien humano, su sintonía o su disonancia con el fin último[9].

¿Pero cómo se concreta esta ordenación de cada acción al fin último? ¿Qué queremos decir exactamente cuando hablamos de «intencionalidad de una acción»? Según lo que apuntábamos al final del capítulo anterior, la intencionalidad de una acción es su orden interno. Pero la razón introduce orden sólo de acuerdo con ciertos fines. En este sentido, la conformidad de una acción con el fin último, dependerá de la conformidad del fin de la acción particular con el fin último. Por esto, la cuestión de si hay un fundamento natural para la ética remite a esta otra: ¿existe una conexión objetiva entre los fines de las acciones particulares y el fin último que, desde un punto de vista subjetivo, ya está presupuesto en cualquier acción? En el capítulo anterior se sugería una respuesta positiva. Sin embargo, sería deseable entender mejor dicha conexión. Lo pertinente entonces es considerar en toda su radicalidad la relación entre razón y naturaleza. Para ello propongo retomar el asunto desde el principio, examinando el sentido de un conocido adagio aristotélico: *natura ad unum, ratio ad opposita.*

1. *NATURA AD UNUM, RATIO AD OPPOSITA*

Es en el libro IX de la *Metafísica*, donde Aristóteles refiere con más extensión el sentido de ese axioma, tratando de los distintos tipos de potencias activas, según se hallen en seres inanimados o en seres animados. Como explica Santo Tomás, en muchos casos las potencias propias de los seres animados no difieren mucho de las potencias de los seres inanimados –concretamente en el caso de las potencias nutritiva y sensitiva, que actúan por impulso de la naturaleza (*impulsu naturae operantur*)–. En cambio, sucede algo distinto con las potencias racionales.

9. Cfr. INCIARTE, F., «Practical Truth» en *Persona, Verità e Morale*, Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale, Roma, 7-12 aprile 1986. Città Nuova Editrice, pp. 201-215, pp. 206-207.

Según Santo Tomás éstas pueden ser de dos tipos: adquiridas por doctrina –como la ciencia– o por ejercicio –como el arte o la técnica[10].

Las potencias racionales se distinguen porque de suyo (*per se*) *se habent ad contraria*, como sucede con el arte médico, que puede ser causa tanto la salud como la enfermedad. La apertura a contrarios, en cambio, no pertenece de suyo (*per se*) a las potencias irracionales, aunque éstas, también *per accidens*, pudieran eventualmente dar lugar a un efecto distinto. Así –explica Santo Tomás– el sol es una potencia activa *per se* ordenada a calentar, si bien, *per accidens* pudiera ser causa del enfriamiento, en la medida en que, abriendo los poros hace que se expulse el calor interior [11].

¿Cuál es la causa de la diferencia entre las dos? Aristóteles –refiere Santo Tomás– daba razón de la esencial apertura *ad opposita* de las potencias racionales apelando al objeto que les es propio: la razón de la cosa conocida que se encuentra en el alma; tal razón, en efecto, al tiempo que manifiesta la cosa conocida manifiesta también su privación, si bien no del mismo modo, pues *primo* manifiesta la cosa existente, y sólo manifiesta *per posterius* su privación[12]. Importa subrayarlo: la apertura *ad opposita* de las potencias racionales no significa en modo alguno una total indiferencia hacia un objeto u otro. Santo Tomás lo dirá explícitamente en la *Summa:* las potencias racionales no se orientan indiferentemente a cualquiera de los contrarios, sino que se ordenan *per primo* o *per se* a aquellos que se contienen bajo su objeto conveniente[13]. Precisamente en este punto difiere su interpretación de la ofrecida por Escoto, quien, de entrada, considera que todas las potencias corruptibles –tanto irracionales como

10. Cfr. *In Metaph. Ar.*, IX, lectio IV, n. 1815. Cfr. *Ethic. Nic.* II, 1,

11. «Potentias rationales eadem se habent ad contraria; sicut ars medica quae est quaedam potentia, ut dictum est, se habet ad infirmitatem et sanitatem faciendam. Potentiae autem irrationales non se habent ad opposita, sed una est ad unum effectum tantum, per se loquendo. Sicut calidum solis calefacit per se, etsi per accidens possit esse causa frigiditatis, inquantum aperiendo poros exhalare facit interius calidum; vel consumendo materiam humoris calidi, ipsum calidum destruit, et per consequens infrigidat». *In Metaph. Ar.*, IX, lectio II, n. 1789.

12. «Assignat Philosophus causam praedictae differentiae; quae talis est: Nam scientia, quae est potentia rationalis, est quaedam ratio rei scitae in anima. Eadem autem ratio rem manifestat et eius privationem, licet non similiter; quia primo manifestat eam rem existentem, per posterius autem eius privationem. Sicut per rationem visus per se cognoscitur ipsa visiva potentia, ex consequenti vero caecitas quae nihil aliud est quam ipsa carentia visus in eo quod natum est habere visum». *In Metaph. Ar.*, IX, lectio II, n. 1790. Cfr. HILDEBRANDT, V., *Virtutis non est virtus*, p. 115.

13. «Potentia rationalis non se habet ad quaelibet opposita prosequenda, sed ad ea quae sub suo obiecto convenienti continentur: nam nulla potentia prosequitur nisi suum conveniens obiectum. Obiectum autem voluntatis est bonum. Unde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas, quae sub bono comprehenduntur, sicut moveri et quiescere, loqui et tacere, et alia huiusmodi: in utrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni». *S. Th.* I-IIae, Q. 8, a. 1 ad 2.

racionales– lo son de la contradicción, consistiendo la diferencia únicamente en que las primeras sólo *per accidens* están abiertas a efectos contrarios, mientras que las segundas están *per se* abiertas a efectos contrarios[14].

En cierto sentido, también Santo Tomás admitiría que las potencias irracionales están abiertas a contrarios, si por ello se entendiera simplemente que éstas, *per accidens*, pueden dar lugar a efectos opuestos. No obstante, esta terminología tiene el inconveniente de equiparar en exceso los dos tipos de potencias, haciendo entonces preciso buscar la diferencia entre ambas en otra parte. Eso es lo que le ocurre a Escoto. Así, comentando el pasaje en el que la medicina aparece como ejemplo de potencia racional, la manera que encuentra Escoto de subrayar la diferencia con las potencias irracionales es insistiendo por de pronto en la esencial apertura *ad opposita* de las potencias racionales, obviando casi la diferencia entre lo *per se* y lo *per accidens.* Para Santo Tomás, en cambio, es claro que la medicina, a pesar de tener la potencia de curar y dañar, sólo *per accidens* es potencia para lo segundo; *per se*, es potencia para curar. Las implicaciones son claras: al pasar por alto en este punto la diferencia entre lo *per se* y lo *per accidens*, Escoto deja abierta la puerta para afirmar la indiferencia de las potencias racionales hacia sus objetos propios[15]. En

14. «Potentiae aliae rerum corruptibilium, de quibus supra declaratum fuit, omnes sunt contradictionis; cuius oppositum ostensum est de incorruptibilibus, et aliis substantiis sempiternis, quae non sunt in potentia contradictionis, tamen aliter est et aliter in diversis potentiis; nam possibile secundum rationem, id est secundum potentiam rationalem, potest sic, et non sic movere, ut dictum fuit supra, et hoc modo sunt contradictionis; irrationales vero potentiae erunt eadem contractionis per adesse, et non, licet supple de se semper operentur uno modo. Notandum, quod absque exceptione omnes potentiae passivae ex se sunt contradictionis, et sic loquitur supra Aristoteles; potentiae vero activae, de quibus est hic sermo, sunt contradictionis, sicut exponit Philosophus per adesse et non. Quod si intelligatur passivo approximato, et non approximato, sic omnis activa cuius actio dependet a passo, potest esse contradictionis, non ex se, sed aliunde, si intelligatur de impedimento quod potest adesse et non; sic omnis potentia activa naturalis corruptibilis, est impedibilis, etiam per causam naturalem aliam activam. Sed nulla naturalis sive irrationalis ex se habet posse oppositas actiones eligere circa idem, sive ex se agere, vel non; quoamodo potentia rationalis est ex se contrarietatis vel contradictionis, ut superius expositum fuit, in quadam quaestione; et sic patet qualiter potentia rationalis et irrationalis activa est contradictionis differenter». DUNS ESCOTO, In Metaph., IX, *Summa Secundae*, cap. IV, 46, *Opera Omnia*, VI, Paris, 1892.

15. «Dicit ergo, quod potentiae quae, scilicet sunt cum ratione, id est, rationales omnes sunt eadem contrariorum; quae autem sunt irrationales, non est nisi una unius, id est, non se habent ad opposita; sed per se loquendo una est tantum ad unum effectum, quod manifestat per exempla, dicens, ut calidum, quod habet potentiam irrationalem, est solum potentia calefaciendi. Calidum enim per se loquendo tantum calefacit, et non frigefacit, nisi forte per accidens, scilicet vel quia aperiendo poros exhalat calidum interius; vel quia consumendo humidum quod est materia calidi, consumit et destruit ipsum calidum, et sic infrigidat consequenter; *medicina autem quae est potentia rationalis, ut praedictum est, est infirmitatis, et sanitatis.* Est ergo ista differentia, quod

efecto: manteniendo sin más precisiones que la medicina es potencia para mejor causar la salud o la enfermedad, se subraya implícitamente la idea de que ninguna razón es de por sí suficientemente determinante a la hora de actualizar una posibilidad mejor que otra. Como veremos enseguida, el asunto no dejará de tener sus consecuencias a la hora de entender la relación entre razón y libertad.

Sin embargo, Santo Tomás no es Escoto. Para Santo Tomás, la apertura *ad opposita* de las potencias racionales descansa en que es una y la misma la ciencia de los contrarios[16], aunque *per se* y *primo* de una cosa, y sólo *per posterius* y accidentalmente de la contraria (como la medicina es *per se* la ciencia cognoscitiva y factiva de la salud, y sólo accidentalmente de la enfermedad). Además, en la medida en que lo que llamamos acción *–praxis–* requiere como una de sus condiciones de posibilidad, cierta indeterminación, tanto el arte como la ciencia podrán considerarse potencias de acción[17]. En contraste, las potencias naturales, al operar por las formas que son inherentes a ellas, no constituirán *por sí mismas* potencias de acción. En efecto, las formas naturales, al encontrarse particularizadas por la materia, no gozan de la universalidad de la razón, y, por consiguiente, tampoco gozan de la posibilidad de negar lo particular, derivada de aquella. Por este motivo, es imposible que la misma potencia natural efectúe los contrarios[18], y así lo saludable únicamente causa la salud y lo caliente sólo calienta.

La diferencia entre ambos tipos de potencias se nos manifiesta especialmente en su manera de reducirse al acto. Para el caso de las potencias irracionales esto depende, en general, de circunstancias como el tiempo, el lugar, el modo, etc.; tan pronto como se dan las circunstancias oportunas bajo las cuales la potencia natural puede pasar a acto, este tránsito acontece necesariamente; así sucede, por ejemplo, cuando se

potentia rationales se habent ad opposita, irrationales autem non, sed ad alterum oppositorum tantum». DUNS ESCOTO, In Metaph., IX, *Summae Primae,* cap. II, 8.

16. Lo que se dice de la privación, hay que extenderlo a los contrarios, pues según explica SANTO TOMÁS, para ARISTÓTELES la privación es como un primer principio entre los contrarios, ya que éstos consisten en ser la negación y supresión de algo. Cfr. MELENDO, T., «Oposición y contradicción en Aristóteles y Tomás de Aquino», en *Anuario Filosófico*, 14, 1981, pp. 63-100.

17. «Sed scientia est quaedam potentia actionis, et motus principium, ex eo quod aliquis habet rationem rei faciendae, et hoc principium motus est in anima (…) Ille qui agit per scientiam operatur utrumque oppositorum, quia eadem ratio est utriusque in anima, quia habet principium talis motus, licet non similiter». *In Metaph. Ar.*, IX, lectio II, n. 1792.

18. «Manifestum est enim quod res naturales operantur per formas sibi inhaerentes. Non autem possunt eidem inesse formae contrariae. Unde impossibile est quod eadem res naturalis faciat contraria». *In Metaph. Ar.*, IX, lectio II, n. 1793.

acerca fuego a un material combustible[19]. En cambio, en el caso de las potencias racionales, el tránsito al acto no es necesario: la proximidad de la materia no lleva necesariamente a que el arquitecto construya[20]: puede construir o no construir. En efecto, la misma apertura *ad opposita* de las potencias racionales excluye una actualización necesaria de ellas, pues esto significaría producir simultáneamente efectos contrarios, lo cual es imposible[21]. Por esta razón, es necesario buscar otra causa fuera de la naturaleza que determine a *uno* de los opuestos que caen bajo la consideración de la razón. Y esto, dice Aristóteles, es el apetito o *prohairesis*[22], esto es, la elección. En efecto, a la *prohairesis*[23], que Santo Tomás traduce por *electio*, reservándola para los seres con apetito racional[24], le corresponde resolver la indeterminación característica de estas potencias, y hacer que pasen a acto[25].

Todo lo anterior explica el parecer de Santo Tomás, para quien cabe reconocer en el *ad opposita* de la razón, la causa del libre albedrío[26]. Si

19. « Quaedam vero possibilia sunt irrationabilia et potentiae irrationales. Et quidem potentiae rationales non possunt esse nisi in rebus animatis: sed potentiae irrationales possunt esse in ambobus, scilicet in rebus animatis et inanimatis. Et non solum in plantis et brutis animalibus, quae ratione carent, sed etiam in ipsis hominibus, in quibus invenitur quaedam principia actionum et pasionum quae sunt sine ratione, ut potentia nutritiva et augmentativa, et alia huiusmodi (…) In potentiis irrationalibus necesse est, quando passivum appropinquat activo, in illa dispositione qua passivum potest pati et activum potest agere, necesse est quod unum patiatur et alterum agat, ut patet quando combustible applicatur igni». *In Metaph. Ar.*, IX, lectio IV, nn. 1816, 1817,1818.

20. «In potentiis vero rationalibus, non est necessarium: non enim necesse est aedificatorem aedifficare quantumcumque sibi materia appropinquaret». *In Metaph. Ar.*, IX, lectio IV, n. 1817.

21. «Una et eadem potentia rationalis est factiva contrariorum, ut superius habitum est. Si igitur necessarium esset, quod praesente passivo faceret illud cuius est factiva, sequeretur quod simul faceret contraria; quod est impossibile. Sicut si medicus induceret sanitatem et aegritudinem». *In Metaph. Ar.*, IX, lectio II, n. 1819. La idea de que la libertad se basa en la inteligencia se encuentra también en el siguiente texto de SAN GREGORIO DE NISA: «(…) Nam qui in universitatem liberam habebat potestatem, propter summum in homines honorem, dimisit etiam aliquid in nostra potestate, cuius unusquisque nostrum solus est dominus. Hoc autem est liberi arbitrii libera electio, quae subiici nequit, et sui iuris est in libertate mentis et cogitationis sita (…)». SAN GREGORIO DE NISA, *Oratio Catequetica,* XXX, A 9-15, P.G. 45, p. 78.

22. «Por tanto, necesariamente habrá otra cosa que sea la que decida; por ejemplo, el deseo o la elección previa». *Metaph.*, IX, 5, 1048 a 10.

23. Para un análisis del concepto aristotélico de *prohairesis*, cfr. RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft,* pp. 229-276.

24. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 13, a. 2, sol.

25. «Cum potentia rationalis se habeat communiter ad duo contraria, et ita cum a causa communi non procedat effectus determinatus nisi sit aliquid proprium quod causam communem ad hunc effectum magis determinet quam ad illum sequitur quod necesse est, praeter potentiam rationalem quae est communis ad duo contraria, poni aliquid quod appropriet eam ad alterum faciendum ad hoc quod exeat in actum. Hoc autem est appetitus aut *prohairesis*, idest electio quae pertinet ad rationem». *In Metaph. Ar.*, IX, lectio IV, n. 1820.

26. «Radix libertatis est voluntas sicut subiectum: sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo

hubiéramos de justificar esta propiedad de la razón –el ser *ad opposita*–, a mi juicio no habría otro camino que apelar a la universalidad característica del intelecto, pues éste, al ser en cierto modo todas las cosas[27], no está determinado a ser ninguna en particular, haciendo radicalmente posible la negación de cualquier objeto particular. La posibilidad de negar cualquier bien particular reside en que el objeto proporcionado de la voluntad humana es el bien universal[28]. Es precisamente esta apertura suya al bien universal lo que explica que la voluntad esté en condiciones de considerar objetos suyos los bienes particulares de las restantes facultades, con un privilegio que las facultades en cuestión por sí solas no tienen: negarlos. Puede hacerlo precisamente porque son particulares, porque no realizan el bien universal[29]; la universalidad del objeto de la voluntad llega hasta el extremo de poder considerar el propio acto de querer como un acto particular, y también negarlo. Ahora bien, si la apertura al bien universal es el fundamento de la libertad de ejercicio, al mismo tiempo conviene recordar que aquella apertura al bien universal es un privilegio de la voluntad sólo porque sigue al intelecto, por el cual estamos abiertos al ser en cuanto tal.

Precisamente por eso, resulta nuevamente llamativa la posición de Escoto, quien, partiendo no tanto de la universalidad del intelecto cuanto de su rectitud intrínseca, no vacila en considerar a éste como una potencia menos racional que la voluntad justificando su postura en el hecho de que la voluntad estaría de por sí más abierta *ad opposita*[30] que el intelecto. Para Escoto, el ser *ad opposita* pertenece a la esencia de la voluntad, hasta el extremo de que, ni siquiera en la *visio Dei* desaparecería esta posibilidad[31]. En contrapartida, el intelecto conoce lo que conoce sin posi-

philosophi definiunt liberum arbitrium quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis». *S. Th.* I-IIae, Q. 17, a. 1, ad 2. (cfr. comentario de RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft*, p. 204). «Ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de sui actibus: ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest». *S. Th.* I-IIae, Q. 6, a. 2, ad 2. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 10, a. 2, *sed contra*.

27. Cfr. *De anima*, III, 5, 430 a 14.

28. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 10, a. 2, sol.

29. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 13, a. 6, sol.

30. «(…) Si autem intelligitur rationalis, id est, cum ratione, tunc voluntas est proprie rationalis, et ipsa est oppositorum, tam quoad actum proprium, quam quoad actus inferiorum, et non oppositorum modo naturae, sicut intellectus non potest se determinare ad alterum, sed modo libero, potens se determinare, et ideo est potentia, quia ipsa aliquid potest, nam potest se determinare. Intellectus autem proprie non est potentia respectu extrinsecorum, quia ipse si est oppositorum, non potest se determinare, et nisi determinetur, nihil extra poterit». DUNS ESCOTO, *Q. Subt. Metaph.*, Q. 15, comm. 10, *Opera Omnia*, VII, Paris, 1893.

31. Cfr. INCIARTE, F., «Naturrecht oder Vernünftethik?», en *Rechtstheorie. Zeitschrift für Logik, Methodenlehre Kybernetk und Soziologie des Rechts*, ed. Karl Engisch, H.L.A. Hart, Hans Kelsen, Ulrich Klug, Sir Karl Popper, vol. 18, 3, Duncker &Humblot, Berlin, 1987, pp. 291-300, p. 295.

bilidad de determinarse a sí mismo a conocer otra cosa: en este sentido no es esencialmente *ad opposita* (racional), sino sólo en cuanto que está sometido a la voluntad. Por ello dice Escoto que la voluntad es una potencia racional completa[32], mientras que el intelecto y la ciencia son potencias racionales incompletas[33], que necesitan de la voluntad para serlo de manera perfecta.

Pensando de esta forma, Escoto no sólo prescinde del concepto tomista de *voluntas ut natura* –que, como hemos visto, sigue al intelecto–, sino que de una manera casi imperceptible modifica el sentido del axioma aristotélico. En efecto, como ha visto Inciarte[34], en la interpretación de Escoto la diferencia esencial entre potencias racionales e irracionales queda reducida a la diferencia entre «actualizarse desde dentro» (caso de la voluntad) y «actualizarse desde fuera» (caso de la naturaleza y del intelecto). De este modo, en su planteamiento la voluntad llega a ser una instancia plenamente autónoma, frente a la cual, la naturaleza y el intelecto no son sino instancias heterónomas[35].

Podemos entender mejor esta conclusión si traemos a la memoria lo apuntado más arriba: al asumir que tanto las potencias racionales como las irracionales lo son de la contradicción, Escoto quedaba obligado a subrayar la diferencia entre unas y otras insistiendo más de la cuenta en la

32. «(…) Potentia rationalis debet sic intelligi esse ad opposita, quod est oppositarum actionum sive actionis et negationis eius, puta quod potest agere, et non agere; sic ergo loquendo de potentia rationali propria et completa, voluntas est tantum potentia rationalis, vel saltem nihil complete habet rationem potentiae rationalis non concurrente voluntate (…)». DUNS ESCOTO, In Metaph., IX, *Summae Primae*, cap. II, 10, *Opera Omnia,* VI, Paris, 1892.

33. «Potentia rationalis est voluntas, ut hic loquimur de rationali, vel saltem non est sine voluntate; unde intellectus vel scientia non est potentia rationalis, nisi incompleta, quando Philosophus communiter loquitur de potentia rationali. Quia igitur intellectus distinguitur a voluntate, est potentia mere naturalis, nec habet per consequens dominium sui actus praesente passo, ideo oportet quod determinetur per voluntatem ad actum, cum de se indeterminato possit in opposita, qua determinatione facta necessario exit in actum quantum est de se, nisi forsan per voluntatem refraenetur. Voluntas enim per suum imperium potest suspendere non solum actum proprium, sed etiam actum intellectus, et per consequens actum practicum artis, sive dirigentis, sive exequentis, et ideo aedificator potest non aedificare etiam praesente passo». DUNS ESCOTO, In Metaph., IX, *Summae Primae*, cap. V, 22, en *Opera Omnia*, VI, Paris, 1892.

34. Cfr. INCIARTE, F., «Sobre la libertad del intelecto, de la razón y de la voluntad», en *Razón y libertad: homenaje a Millán Puelles*, Rialp, Madrid, 1991, pp. 284-292.

35. Así queda reflejado en el texto siguiente, donde, además, ESCOTO se refiere explícitamente a la voluntad como instancia autónoma, y a la naturaleza como una instancia heterónoma: «(…) Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod quantum est ex se, non potest non agere, quando non impeditur ab extrinseco; aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum, vel oppositum actum, agere etiam, vel non agere. Prima potentia communiter dicitur natura, secunda voluntas. Unde prima divisio principiorum activorum est in naturam et voluntatem». DUNS ESCOTO, *Q. Subt. Metaph.*, Q. XV, en *Opera Omnia*, VII, Paris, 1893. En este punto, ESCOTO resulta un precedente claro de KANT. Cfr. KANT, I., *GMS*, BA 97, 98.

indiferencia de las primeras con respecto a sus objetos propios. Ahora bien, presupuesta la indiferencia de las potencias racionales a una cosa u otra, su reducción al acto, más que a la elección –que al fin y al cabo incluye deliberación, y por consiguiente la atención a razones– quedará encomendada por completo a la voluntad, una voluntad que, en principio, no encuentra en los objetos presentados por el intelecto razón alguna que apelando a motivos relevantes para la misma voluntad la saque de su esencial indiferencia: es ella misma, ella sola, la que se sustrae a la indiferencia[36]. No hay motivos relevantes porque prescindir de la razón de bien universal como objeto necesario de la *voluntas ut natura* significa expropiar a la voluntad de toda intrínseca referencia al intelecto. Huelga decir que una concepción semejante de la voluntad se encuentra en la raíz misma del moderno concepto de libertad como indiferencia que, como ve Pinckaers, representa una de las mayores dificultades para la aceptación de algo así como una ley natural[37].

En contrapartida, Santo Tomás sí acepta, como hemos visto, la existencia de una dimensión natural en la voluntad por la que ésta tiene como objeto proporcionado el bien universal, bien al que pertenece esencialmente la perfección de la naturaleza humana. Por eso entiende que existen razones para obrar de un modo mejor que de otro; razones que miran a los distintos modos de preservar en la acción el bien humano. Los modos en cuestión no son más que los distintos hábitos por los que se perfeccionan nuestras potencias operativas, capacitando al agente para actuar mejor[38].

No obstante, las razones particulares para actuar de un modo u otro no se nos dan por naturaleza, sino que han de ser objeto de la deliberación que precede a la elección. En este sentido, es significativo que se detenga a discutir el problema planteado por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* sobre si la elección es intelecto apetitivo o apetito intelectivo. Y es que

36. «Nach dieser Umdeutung besgat 'ratio est ad opposita' nunmehr: der Wille –nämlich die voluntas nicht *ut natura*, sondern *ut ratio*– überwindet die Unbestimmtheit, die zwischen den *opposita* besteht, selbständig, d.h. er entscheidet sich spontan, also ohne Fremdbestimmung, eben autonom für eines der Entgegengesetzten. Im Gegensatzt dazu wird alles, was nicht spontaner Wille ist, zur Natur als reine Passivität herabgestuft (…). *Natura est ad unum* bedeutet jetzt dementsprechend soviel wie: Die Natur kann nicht zwischen Entgegengesetzten selbst entscheiden, sondern wird zu einem von beidem von außen her getrieben, sie ist Fremdbestimmung». INCIARTE, F., «Naturrecht oder Vernunftethik?», p. 296.

37. «La liberté d'indifférence qui a dominé la morale à l'epoque moderne redn difficile et fragile la légitimation de l'universalité de la loi morale, tandis que la liberté de qualité lui offre un fondement natural dans les inclinations spirituelles où elle s'enracine elle-même». Cfr. PINCKAERS, S., O. P., *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion, Etudes d'ethique chrétienne*, Editions Universitaires Fribourg Suisse. Editions du Cerf, Paris,1986, p. 10.

38. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 49, a. 4, sol.

sostener lo primero significa afirmar que es esencialmente acto del intelecto; sostener lo segundo, por el contrario, significa afirmar que es esencialmente acto de la voluntad, aunque dirigido por el intelecto. Santo Tomás, atendiendo a que el objeto propio de la elección, como el de la voluntad, es lo bueno y lo malo –y no lo verdadero y lo falso– terminará inclinándose por la segunda de las opciones[39]. Pero no por ello deja de ser significativo que se plantee el problema, pues en su mismo planteamiento da por sentado que la elección no tiene lugar sin la intervención del intelecto que dirige la acción.

Precisamente en esa ocasión –hablando de la *electio*–, Santo Tomás reproducía una breve y densa observación de Aristóteles en la *Ética*, en la que el hombre queda definido por esa clase de principio (*prohairesis*)[40]. Santo Tomás glosa esa observación diciendo: «tal principio es el hombre, es decir, agente, que elige por el intelecto y el apetito». ¿Por qué tiene tanta importancia esta observación? Según lo entiendo, la importancia de definir al hombre por la *prohairesis* es doble. Por una parte, con ello se pone en sus manos la actualización de sus potencias racionales, concediendo valor radicalmente moral a todas sus actos libres. Ni la ciencia ni el arte se actualizan necesariamente, pues se requiere de la *electio*. Pero en esa medida, su actualización no se sustrae a un contexto ético, ni a la dirección por parte de la razón. Por otro lado, definir al hombre por la *prohairesis* aporta una nota de realismo al estudio de la moralidad de los actos humanos: lo que realmente define al hombre como ser moral es el ahora.

2. ARTE, VIRTUD Y NATURALEZA

Podríamos preguntarnos por qué, al considerar las potencias racionales en el epígrafe anterior, aludíamos a la ciencia y, en cambio, no

39. «Quia enim electio principiorum actus, et electionis principia sunt appetitus et ratio sive intellectus aut mens, quae mediante electione sunt principia actus, consequens est, quod electio vel sit intellectus appetitivus, ita scilicet quod electio sit essentialiter actus intellectus secundum quod ordinat appetitum, vel sit appetitus intelectivus, ita scilicet quod electio sit essentialiter actus apetitus secundum quod dirigitur ab intellectu. Et hoc verius est: quod patet ex obiectis. Obiectum enim electionis est bonum et malum, sicut et appetitus; non autem verum et falsum, quae pertinet ad intellectum. Et tale principium est homo, scilicet agens, eligendo propter intellectum et appetitum». *In Ethic. Nic. Ar.*, VI, cap. II, 1139 b 4, 204-218 (Leonina); lectio II, n. 1137 (Marietti).

40. «Por eso la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre». *Ethic. Nic.*, VI, 2, 1139 b 5.

a la prudencia que, como sabemos, también se cuenta entre las virtudes dianoéticas. La razón no es que la ciencia sea especulativa y la prudencia práctica, porque, desde cierto punto de vista, también el arte es práctico, y aparecía asimismo entre las potencias racionales. La cuestión como veremos, tiene su interés. Así, en el *Comentario a la Ética a Nicómaco* se refiere Santo Tomás a la distinción entre razón especulativa y razón práctica en los siguientes términos:

«Aunque el alma (*mens*) sea principio de los actos, considerándola absolutamente en sí misma como razón especulativa, no mueve nada, porque nada dice acerca de perseguir algo o huir de algo, como se nos refiere en el tercer libro del *De Anima*. Y por ello, así considerada, no es principio de acto alguno, sino sólo en cuanto que se ordena a algo particular operable como a un fin. Y esta es la razón o alma práctica: la cual no es únicamente principio de operaciones inmanentes (como desear o airarse) que no pasan a la materia exterior, sino también de operaciones factivas, que pasan a la materia exterior, como serrar o cortar»[41].

Junto a la clasificación anterior del alma en especulativa y práctica, según se ordene a la verdad sin más o a la operación, es interesante reparar en la distinción que Tomás de Aquino establece en el seno mismo del alma práctica, entre operaciones inmanentes –que no pasan a la materia exterior– y operaciones factivas –que pasan a la materia exterior–. Tal distinción es importante porque es la base para establecer la diferencia entre virtud moral y el arte o técnica:

«Es manifiesto, en efecto, que el fin de la obra técnica (*factionis*) es siempre algo distinto de la misma obra, como por ejemplo, el fin del constructor es el edificio construido. De ahí que el bien de la obra no esté en el artífice sino en lo hecho (*facto*). Por ello el arte, que versa acerca de las obras, no versa acerca del bien o mal del hombre, sino acerca del bien o mal de los artefactos (*artificiatorum*). Pero el fin de la acción(*actionis*) no es siempre algo distinto de la propia acción, porque a veces la buena actuación (*eupraxia*), esto es, la buena operación, es ella misma un fin, esto es, por sí misma o por el agente; aunque ciertamente esto no ocurre siempre. Nada, en efecto, impide que una acción se ordene a otra como a un fin: como por ejemplo la consideración de un efecto se ordena a la consideración de la causa. Sin embargo, el fin es el bien de cada uno. Y por ello es evidente que el bien de las acciones queda en el mismo agente.

41. *In Ethic. Nic. Ar.*, VI, cap. II, 1139 a 35, 174-186 (Leonina); lectio II, n. 1135 (Marietti).

De ahí también que digamos de la prudencia, que versa sobre las acciones, que versa acerca del bien humano»[42].

Los dos textos anteriores nos ilustran acerca de un punto a veces descuidado: mientras que la diferencia entre virtudes morales e intelectuales tiene su raíz en la naturaleza del alma –puramente racional en un caso, e irracional participando de razón en otro[43]–, los hábitos del entendimiento práctico pueden ser morales o técnicos, atendiendo a los fines, por un lado de la virtud, y por otro del arte. Ahora bien, según esto, la distinción entre virtudes intelectuales y virtudes morales no se corresponde exactamente con la distinción entre hábitos del entendimiento especulativo y hábitos de la razón práctica. Por el contrario, veremos enseguida cómo el arte, a pesar de ser un hábito de la razón práctica –y tener, por consiguiente, una dimensión factiva ausente de los hábitos intelectuales– guarda cierta similitud con los hábitos del entendimiento especulativo, y cómo la prudencia, a pesar de ser una virtud dianoética, guarda mayor semejanza con las virtudes morales.

Para verlo basta atender de nuevo a la diferencia entre arte y virtud. Acabamos de leer que las virtudes morales se caracterizan por revertir en la perfección del agente en cuanto tal, es decir, operan por fines-bienes que quedan en el mismo agente; frente a ellas los hábitos técnicos no se dirigen *per se* a la modificación del alma, sino a la modificación de la materia exterior: el fin del arte es la obra. Tomás de Aquino califica a las operaciones propias de la virtud como operaciones inmanentes, y a las operaciones propias del arte de operaciones transeúntes. La distinta naturaleza del fin en uno y otro caso hace que juzguemos de diferente manera la bondad de una obra de arte y la de una acción[44]. Así, Aristóteles afirma que los productos de las artes tienen en sí mismos su bien, de modo que podemos juzgar la bondad de una obra técnica simplemente constatando la presencia en ella de una serie de características o condiciones. En cambio, las acciones son buenas no sólo por estar hechas de cierta manera, sino también porque el que las realiza reúne ciertas condiciones al hacerlas. Y Aristóteles precisa cuáles: «en primer lugar, si las hace con conocimiento;

42. *In Ethic. Nic. Ar.*, VI, cap. IV, 1140 b 6, 83-99 (Leonina); lectio IV, n.1167 (Marietti).

43. Cfr. *Ethic. Nic.*, I, c. 13, 1102 a 27 y ss. «Scire praeexigitur ad virtutem moralem, inquantum virtus moralis operatur secundum rationem rectam. Sed essentialiter in appetendo virtus moralis consistit». *S. Th.* I-IIae, Q. 56, a. 2, ad 2. «Moral virtues are as distinct from intellectual as appetitive faculties are from cognoscitive». NAUS, J. E., S. J., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae, 1959, p. 74.

44. «El arte sirve para hacer cosas perfectas, pero no para hacer perfecto al que las hace. Porque el arte es norma de nuestros actos factibles, y éstos son trascendentes y depositan su bien fuera». PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, p. 84.

después, eligiéndolas, y eligiéndolas por ellas mismas; y en tercer lugar, si las hace en una actitud firme e inconmovible (…)»[45].

Ahora bien, como apunta también Aristóteles en el mismo lugar, «estas condiciones no cuentan para la posesión de las demás artes, excepto el conocimiento mismo; en cambio, para la de las virtudes, el conocimiento tiene poca o ninguna importancia, mientras que las demás no la tienen pequeña sino total»[46].

Precisamente en esa indicación tenemos no sólo una señal de lo que distingue al arte de la virtud, sino también de lo que aproxima el arte a los hábitos especulativos: el papel del conocimiento en uno y otro caso. En efecto, como acabamos de registrar, en el arte el conocimiento es esencial hasta el punto de que sin conocimiento no hay arte. Algo análogo cabe decir de los hábitos especulativos. Ciertamente también la virtud moral precisa del conocimiento. Sin embargo, el conocimiento sólo no basta para la posesión de la virtud; o al menos se trata de un conocimiento distinto, por cuanto compromete de manera esencial una dimensión que no es exclusivamente intelectual como la elección.

Son bastantes los lugares del *Comentario a la Etica a Nicómaco* donde Santo Tomás vuelve sobre la diferencia entre arte y virtud moral[47]. Y es que se trata de una diferencia importante. Recordemos el problema planteado por Platón en el *Hipias Menor*: «Deseo vehementemente Hipias, examinar lo que ahora hemos dicho: si son, en verdad, mejores los que cometen faltas intencionadamente que los que lo hacen involuntariamente»[48], dice Sócrates. En este diálogo Platón planteaba de modo paradójico la diferencia entre bondad técnica y bondad moral, al hilo de la pregunta: ¿quién es preferible, el que yerra a sabiendas y voluntariamente o el que yerra por ignorancia? La pregunta se presta a equívocos, de tal

45. *Ethic. Nic.* II, 4, 1105 a 25-1105 a 32.

46. *Ethic. Nic.* II, 4, 1105 a 32-b 4.

47. «Dicit ergo primo, quod non est simile in artibus et virtutibus. Quia opera quae fiunt ab artibus, habent in seipsis quod pertinet ad bene esse artis. Cuius ratio est, quia ratio est ars recta factibilium, (…) *Facere* autem est operatio transiens in exteriorem materiam. Talis autem actio est perfectio facti. Et ideo in huiusmodi actionibus, bonum consistit in ipso facto. Et ideo ad bonum artis sufficit, quod ea quae fiunt bene se habeant. Sed virtutes sunt *principia actionum*, quae non transeunt in exteriorem materiam, sed manent in ipsis agentibus. Unde tales actiones sunt perfectiones agentium. Et ideo bonum harum actionum in ipsis agentibus consistit». *In Ethic. Nic. Ar.*, II, cap. IV, 1105 a 26, 41-54 (Leonina); lectio IV, n. 282 (Marietti); «Prudentia non est ars, quae est habitus cum ratione factivus: relinquitur, quod prudentia sit habitus cum vera ratione activus, non quidem circa factibilia, quae sunt extra hominem, sed circa bona et mala ipsius hominis». *In Ethic. Nic. Ar.*, VI, cap. IV, 1140 b 4, 75-89 (Leonina); lectio IV, n. 1166 (Marietti).

48 . PLATÓN, *Hipias Menor*, 373c.

modo que sin distinguir entre bondad técnica y bondad moral, la pregunta no puede obtener una respuesta satisfactoria.

La distinción entre arte y prudencia, que Aristóteles introduce en el libro VI de la *Etica a Nicómaco*, permite deshacer la paradoja, y subrayar uno de los límites a la analogía entre técnica y moral. La solución aristotélica estriba en distinguir producción y acción, así como las disposiciones racionales que guían la una y la otra[49]. Mientras que en el arte es preferible el que yerra voluntariamente porque con ello manifiesta el dominio del arte, en las obras morales –guiadas por la prudencia– sucede lo contrario[50]. ¿Por qué es esto así?

Para contestar a esta pregunta, conviene reparar en la breve acotación que precede a la afirmación de Aristóteles según la cual es preferible el que yerra voluntariamente en el arte, pero no en la prudencia. Dice así: «mientras existe una excelencia del arte, no la hay de la prudencia»[51]: *virtutis non est virtus, sed artis est virtus*, dice la versión latina que es objeto de comentario por parte de Santo Tomás.

En la mente de Aristóteles semejante acotación constituía una respuesta a un problema ya planteado por Platón, conocido como la «aporía de las artes», del que el fragmento del *Hipias* es sólo un ejemplo[52]. Básicamente se trataba de lo siguiente: admitido que todas las artes son susceptibles de un uso bueno o malo, ¿cómo garantizar el *uso recto* de ellas? ¿acaso mediante un arte cuyo fin –como en todas los artes– estaría fuera del artífice mismo –por ejemplo, en la idea de Bien? Pero en ese caso se trataría de una producción, y no propiamente de un uso. Por lo demás, la idea de Bien quedaría fuera de la praxis humana: ¿cómo podría constituir entonces tal idea un criterio para la acción concreta? Como apuntábamos antes, la respuesta de Aristóteles a estas paradojas consistió en introducir con claridad la distinción entre *poiêsis* y *praxis*, entre producción y acción[53]. La perfección de la *poiêsis* será competencia del arte; la perfección de la acción será competencia de la prudencia, una

49 . Cfr. *Ethic. Nic.*, VI, 4.

50. «Manifestum est enim quod si aliquis peccat in arte ex propria voluntatem reputatur melior artifex quam si hoc non faciat sponte, quia tunc videretur ex imperitia artis procedere; sicut patet de his qui loquuntur incongrue propria sponte. Sed circa prudentiam minus laudatur qui volens peccat quam qui nolens, sicut et circa virtutes morales, et hoc ideo quia ad prudentiam requiritur rectitudo appetitus circa fines ad hoc quod sint ei salva sua principia». *In Ethic. Nic. Ar.*, VI, cap. IV, 1140 b 22, 165-174 (Leonina); lectio IV, n.1173 (Marietti).

51. *Ethic. Nic.* VI, 5, 1140 b 21.

52. Los lugares clásicos para este problema son el *Eutidemo* (280 d-282 e; 288 d -292 e); el *Político*, el *Cratilo* (386 b-390 d); *República* (601 c-602 b); *Hipias Menor*, *República* I. Cfr. HILDEBRANDT, V., *Virtutis non est virtus*, pp. 34-94.

53. Cfr. HILDEBRANDT, V., *Virtutis non est virtus*, pp. 98-102.

virtud intelectual y práctica que Aristóteles concibe vinculada esencialmente a la virtud moral[54], razón por la cual se ha considerado ella misma no sólo virtud intelectual sino también virtud moral[55]. Ahí, precisamente, tenemos la clave para entender la acotación de Aristóteles: no hay excelencia de la virtud, pero sí del arte[56].

En efecto, según la interpretación de Santo Tomás, hay excelencia del arte, porque éste admite siempre un uso mejor en sentido moral, mientras que tal cosa no sucede con la prudencia por su esencial vinculación a la virtud: «el arte necesita de la virtud moral, que rectifica el uso de aquel. En efecto, pudiera ser que alguien tuviera el uso del arte, por el cual

54. «Podría alguien preguntarse si es posible usar las cosas según su fin natural y, a la vez, según un fin distinto y, en este último caso, en tanto que tal cosa o de modo accidental: por ejemplo, el ojo para ver, o para ver de modo distorsionado, bizcándolo de forma que vea doble: esos son usos ambos del ojo en cuanto que ojo, pero hay una forma accidental de usarlo, por ejemplo, venderlo o comerlo. Igualmente ocurre con el conocimiento: puede ser usado para alcanzar la verdad o para cometer el error: así, cuando alguien escribe incorrectamente de modo voluntario está usando el conocimiento como ignorancia, invirtiendo su uso, como las bailarinas usan su pie como mano y su mano como pie. Así, si todas las virtudes fueran ciencias, sería posible usar la justicia como injusticia. De este modo se cometerían injusticias usando la justicia para cometer actos injustos, de la misma manera que se cometen errores usando el conocimiento. Pero si esto es imposible, resulta evidente que las virtudes no pueden ser ciencias. Y si no es posible ser ignorante a causa del conocimiento sino solamente actuar erróneamente como lo haría el ignorante, nadie obrará usando la justicia como obraría si usara la injusticia. Pero como la prudencia es conocimiento y una forma de verdad, le ocurrirá lo mismo que a aquél: será posible actuar imprudentemente gracias a la prudencia y cometer los mismos errores que el insensato. Si el uso de cada cosa, en tanto que tal, fuera simple, se actuaría prudentemente incluso en este caso (…) Pero estas consecuencias son extrañas, especialmente la de que se pueda originar un comportamiento prudente por medio de la ignorancia, pues tal cosa no se ha visto jamás en ningún caso (…) Y la opinión de Sócrates es correcta: nada es superior a la prudencia; pero al decir que ésta era conocimiento, no estaba en lo cierto, pues es una virtud, no una ciencia, sino otro distinto modo de conocimiento». *Ethic. Eud.,* VIII, 1, 1246 a 26-1246 b 8; 26-29; 34-38.

55. «Prudentia non est ars, quasi in sola veritate rationis consistens, sed est virtus ad modum moralium virtutum requirens rectitudinem appetitus». *In Ethic. Nic. Ar.*, 1140 b 22, 175-177 (Leonina); lectio IV, n. 1173 (Marietti). Cfr. PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, p. 95.

56. Cfr. el contraste con la exposición que hace SAN ALBERTO MAGNO de la diferencia entre arte y virtud: «Dicendum quod in arte duo sunt, scilicet unum dirigens, quod est ratio factibilium, et haec est forma artis, et alterum inclinans ad actum ex parte executionis operis, et quantum ad utrumque est simile prudentiae et parum differt ab ea vel nihil, quia similiter prudentia habet aliquid dirigens, quod est ratio recta agibilium et aliquid inclinans ad opus, secundum quod est habitus quidam relictus ex operibus. Aliae vero virtutes morales differunt ab arte quantum ad illud quod est dirigens, quoniam non habent in se aliquid dirigens, et conveniunt quantum ad illud quod est inclinans ad actum in arte ex exercitio operum. Unde etiam quandoque hoc invenitur in arte sine dirigente, sicut quidam qui operantur per usum, quos usuales vocat, qui operantur sicut ignis comburit, non habentes rationem sui operis, unde nec docere sciunt, alii vero cum hoc habent rationem, quos architectores vocat». SAN ALBERTO MAGNO, *Sup. Ethic*., II, lectio IV, n. 122, 5: *utrum sit simile in arte et virtute.*

podría edificar una buena casa, y, con todo, no quisiera construirla a causa de algún vicio»[57].

En rigor, habría que decir no tanto que la virtud moral posibilita que el artista obre sin más, como que *use rectamente* su arte[58]. El adverbio *rectamente* tiene aquí un significado estrictamente moral. El uso recto del arte dice relación a la virtud moral[59]. Por eso, en la vida práctica, la actividad técnica o artística se inscribe en un contexto moral de modo que la consideración del arte al margen de la virtud se queda en una consideración abstracta[60]. Cabría extender la misma argumentación al uso de los hábitos especulativos[61]. Según esto no habría que afirmar solamente

57. «Circa artem requiritur virtus moralis, quae scilicet rectificet usum eius. Potest enim esse quod aliquis habeat usum artis quo potest bonam domum aedificare, tamen non vult propter aliquam aliam malitiam». *In Ethic. Nic. Ar.*, VI, cap. IV, 1140 b 21, 149-153 (Leonina); lectio IV, n. 1172 (Marietti).

58. «Sed virtus moralis, puta iustitia, facit quod artifex recte arte sua utatur». *In Ethic. Nic. Ar.*, VI, cap. IV, 1140 b 21, 153 (Leonina); lectio IV, n. 1172 (Marietti).

59. HILDEBRANDT refiere y critica la intepretación que GAUTHIER y JOLIF ofrecen de 1140 b 25, donde Aristóteles afirma que «mientras existe una excelencia del arte, no la hay de la prudencia»: «GJ vertreten dann ausdrücklich die Auffassung, daß Aristoteles hier nicht sagen möchte, die 'technê' bedürfe für ihren richtigen Gebrauch der moralischen Tugend. Sie billigen dieser Interpretation, die Thomas von Aquin für die zutreffende hält, eine gewisse Berechtigung zwar durchaus zu, aber nach ihrer Ansicht wolle Aristoteles hier sagen, daß die 'technê' in sich selbst keine Vollkommenheit sei, denn es gäbe gute und schlechte Fachleute, weshalb für eine wirklich perfekte Arbeit eine 'Vollendung des Könnens' vonnöten sei, von der dann in EN VI 7, 1141a 9-12 ('aretê technês estin') gesprochen werde. Mit der vollendeten Stufe der 'technê' sei hier also die in EN VI 7 näher definierte 'sophia' gemeint. Diese, von den gegenwärtigen Kommentatoren bevorzugte Interpretation scheint der appetitiven Komponente der für die 'praxis' zuständigen Vernunft keine so entscheidende Bedeutung beizumessen. Der für menschliches Tätigsein verantwortliche Verstandesvorzug wäre nach dieser Interpretation von Aristoteles weiterhin eigentlich nur als intellektueller Vorzug konzipiert werden. Die 'technê'-Aporie wäre dann am Ende noch nicht überwunden». HILDEBRANDT, V., *Virtutis non est virtus*, pp. 141-142.

60. En otro lugar, ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS defienden la necesidad de la virtud moral, para que la virtud natural no sea dañina: «Huiusmodi habitus naturales videntur esse nocivi nisi adsit discretio intellectus». *In Ethic. Nic. Ar.*, VI, cap. XI, 1144 b 50-51 (Leonina); lectio XI, n.1278 (Marietti).

61. «Cum omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, sicut supra dictum est, duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus, ut supra dictum est: uno modo, quia facit facultatem bene operandi; alio modo, quia cum facultate, facit etiam usum bonum. Et hoc, sicu ut supra dictum est, pertinet solum ad illos habitus qui respiciunt partem appetitivam: eo quod vis appetitiva animae est quae facit uti omnibus potentiis et habitibus. Cum igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectivam; possunt quidem dici virtutes inquantum faciunt facultatem bonae operationis, quae est consideratio veri (hoc enim est bonum opus intellectus): non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes bene uti potentia seu habitu. Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiae speculativae, non inclinatur ad utendum, sed fit potens speculari verum in his quorum habet scientiam; sed quod utatur scientia habita, hoc est movente voluntate. Et ideo virtus quae perficit voluntatem, ut caritas vel iustitia, facit etiam bene uti huiusmodi speculativis habitubus. Et secundum hoc etiam, in actibus horum

que, en la práctica, el arte requiere de la virtud moral[62], sino que también la ciencia necesita de la virtud para integrarse realmente en el bien humano[63].

En cambio decíamos que no sucede lo mismo con la prudencia, que es un hábito intelectual pero no especulativo sino práctico. A diferencia del arte y las demás virtudes intelectuales, la prudencia no necesita de la virtud moral como de algo añadido para lograr su fin, puesto que la lleva anexa necesariamente. Ella misma consiste en saber usar. ¿Qué usa la prudencia? Los demás hábitos –especulativos, técnicos y morales–, bien entendido que el mismo uso de la prudencia no se sustrae nunca al contexto moral. En efecto: a la prudencia –hemos dicho– le compete dirigir la acción. Sin embargo, el fin de la acción es siempre inmanente al agente; por otro lado, cada acción se perfecciona por su virtud propia. En consecuencia, dirigir la acción significará, para la prudencia, saber usar la virtud; sin traicionar nunca sus fines. Por ello, la prudencia es llamada *recta ratio agibilium* [64].

«Pero por lo que se refiere al uso de la prudencia no se requiere de alguna virtud moral. Ya se ha dicho, en efecto, que los principios de la

habituum potest esse meritum, si ex caritate fiant: sicut Gregorius dicit, in VI *Moral*., quod contemplativa est maioris meriti quam activa». *S. Th.* I-IIae, Q. 57, a. 1, sol.

62. Este punto resulta decisivo a la hora de elaborar una teoría de la acción. A la hora de dirigir nuestra acción, podemos encontrarnos con diversas legalidades que es preciso poner en armonía. Así, por ejemplo, un agente cualquiera, debe considerar sin duda el aspecto económico de su acción, pero también cómo afecta a la salud, a la productividad, al entorno etc. Lejos de constituir un factor más entre otros, la ética, tal y como la entienden los clásicos, es el saber que orienta a la hora de decidir qué acción poner en práctica. En cuanto ciencia, pone ante los ojos los principios, y la jerarquía de bienes. Sin embargo, es la virtud de la prudencia la que, en la práctica, permite conciliar todos esos factores de la mejor manera *posible*. Desde cierto punto de vista, la prudencia es lo que permite maximizar nuestras acciones, pero de tal manera que el elemento «moral» es intrínseco a la decisión, y no sólo un factor más junto a otros, que es preciso conmensurar. Cfr. KLUXEN, W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1964, p. 44.

63. «Althought art is an operative habit, yet it resembles a habit of the speculative intellect because it gives a man the power to act well, but does not make him use that power well, and it is concerned rather that the work of art be good than that man's will be good in relation to that work of art». NAUS, J. E., S. J., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, p. 78.

64. «Intelligere contingit recte et non recte. Recte quidem contingit intelligere secundum scienciam, quae est speculabilium et necessariorum, vel secundum prudenciam, quae est recta ratio contingencium agibilium, et secundum opinionem veram, quae se habet ad utrumque, non tamen determinate ad alterum oppositorum, sicut sciencia et prudencia, sed ad unum, cum formidine alterius; non recte autem, contingit intelligere, secundum contraria eorum, idest secundum falsam scientiam, et secundum inprudenciam et secundum opinionem falsam; sentire autem non contingit non recte, quia sensus circa propria sensibilia semper verus est». *In Ar. de An.*, II, cap., XXVIII, 427 b 8, 201-214 (Leonina); III, lectio IV, n. 630 (Marietti).

prudencia son los fines, acerca de los cuales se conserva la rectitud del juicio mediante las virtudes morales. De ahí que la prudencia, que versa sobre los bienes humanos, lleve necesariamente consigo las virtudes morales que salvan sus principios; no así el arte, que versa acerca de los bienes exteriores. Pero después de tener el arte, se requiere la virtud moral que rectifique su uso»[65].

La interpretación anterior justifica sobradamente la superioridad de la virtud sobre el arte[66], que Aristóteles establece en otro lugar de la *Ética a Nicómaco* mientras sugiere una analogía de virtud y naturaleza: «la virtud es más exacta y mejor que todo arte, como lo es también la naturaleza»[67]. La superioridad de las virtudes morales, en efecto, tendría que ver con que no sólo capacitan para una actividad –como el arte y las virtudes intelectuales especulativas– sino que, llegado el caso, realizan aquello a lo que apuntan[68], y en esto se asemejan a la naturaleza[69].

En la *Summa Theologiae* vuelve a recoger Santo Tomás esta misma idea, haciendo referencia precisamente a ese texto de la *Ética a Nicó-*

65. *In Ethic. Nic. Ar.*, VI, cap. IV, 1140 b 21, 154-163 (Leonina); lectio IV, n. 1172 (Marietti).

66. Y, en cierto sentido, sobre las intelectuales –sin que esto vaya en detrimento de la mayor dignidad de las virtudes intelectuales especulativas, por razón de su mayor inmanencia–. «Though moral virtues are more necessary for human life, speculative intellectual virtues are higher, because they are not ordered to anything beyond their own act which they perfect. Their value is not one of mere utility: they are rather the beginnings of beatitude in us. They are closer to our ultimate happiness by way of similarity, while acts of the practical intellect probably are closer by way of preparation or merit». NAUS, J. E., S. J., *The Nature of Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, p. 84. Recordemos lo que dice ARISTÓTELES de la sabiduría, comparándola con la salud: es deseable no tanto porque conduce a la salud, cuanto como la salud misma es deseable.

67. *Ethic. Nic*. II, 6, 1106 b 14-15.

68. «Art, like the speculative virtues, is a virtue, but not in the fullest sense of the word, since it makes a man know how to produce an artifact and thus able (as far as knowledge goes) to do so, but it does not assure that he will act according to this knowledge and ability». NAUS, J. E., S. J., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, p. 93.

69. Cfr. la interesante distinción que introduce SAN ALBERTO MAGNO, al tratar este punto: «Dicendum, quod aliquid dicitur esse certius altero dupliciter: aut quia habet magis causam certitudinem, quae est cognitio finis, aut quantum ad certitudinem operis, sicut homo primo modo, qui cognoscit sursum et deorsum, certius intendit quam lapis deorsum, sed lapis secundo modo certius, quia non deflectitur a motu, sed tamen non habet causam certitudinis, quae est cognitio finis; omnis enim certitudo operis procedit ex aliquo cognoscente finem et dirigente in illum, sicut in tota natura est certitudo ex primo motore. Sic ergo dicimus, quod ars certior est virtute morale primo modo, quia cognoscit finem et habet rationem eius, sed virtus moralis secundo modo, quia movet inclinationem per institutionem determinate ad finem praestitum ab alio, et ideo non errat in actu suo, quin attingat medium, sicut errat ars, quia non potest considerare omnia principia. Et per hunc modum, quanto magis est moralis, tanto certior est, sicut aliae tres magis quam prudentia, quae dirigit in finem et modum eis dat, quantum ad secundum modum, licet e converrso sit quantum ad primum modum». SAN ALBERTO MAGNO, *Sup. Ethic.,* II, lectio VI, n.137, 7: *utrum ars sit certior quam virtus*.

maco[70]. Gracias al arte podemos efectuar buenas obras; gracias a la virtud no sólo podemos, sino que lo hacemos de hecho. Este punto es de capital importancia, pues es aquí donde en la práctica se plantean los problemas: estos no suelen plantearse en el nivel de las normas universales, sino a la hora de usarlas[71]. En este sentido la respuesta de Aristóteles es nítida: la prudencia es el saber que lleva anejo el saber usar. Y por ello, como no existe prudencia sin virtud moral, ésta es irrenunciable para saber obrar. Esa es también la respuesta de Santo Tomás, quien, siguiendo a Aristóteles anota: «La virtud es mejor que el arte: porque por el arte el hombre se capacita para hacer una buena obra; con todo no depende del arte que haga una obra buena en general (buena para el hombre en cuanto hombre), pues queda siempre la posibilidad de que actúe mal, ya que el arte no inclina de por sí a su buen uso, de modo semejante a como el gramático puede hablar incongruentemente. Pero por la virtud alguien no sólo está en condiciones de obrar bien, sino que obra bien: porque la virtud inclina a la buena operación, como también la naturaleza. El arte, en cambio, tomado aisladamente, sirve únicamente para conocer la buena obra»[72].

Como puede suponerse, el fundamento de la comparación entre arte y naturaleza no es otro que la continuidad entre potencia y acto que se observa en los dos casos, si bien de manera diferente, pues las potencias naturales se actualizan por la presencia de las condiciones adecuadas, mientras que la actualización de las potencias racionales requiere siempre de la *electio* En ambos casos, sin embargo, la inclinación *per se* es *ad unum*, mientras que al arte, le es más constitutiva la apertura *ad opposita*[73]:

70. «Philosophus dicit artis esse virtutem, quia non importat rectitudinem appetitus, et ideo ad hoc quod homo recte utatur arte, requiritur quod habeat virtutem, quae faciat rectitudinem appetitus. Prudentia autem non habet locum in his quae sunt artis: tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem; tum quia ars habet determinata media per quae pervenitur ad finem. Dicitur tamen aliquis prudenter operari in his quae sunt artis per similitudinem quandam: in quibusdam enim artibus, propter incertitudinem eorum quibus pervenitur ad finem, necessarium est consilium, sicut in medicinali et in navigatoria, ut dicitur in III *Ethicorum*». *S. Th.* II-IIae, Q. 47, a. 4, ad 2.

71. Esta es la crítica que BÖCKLE le dirige a GRISEZ. Cfr. BÖCKLE, F., *Ja zum Menschen. Bausteine einer Konkreten Moral,* Kösel, München, 1995 (Aus dem Nachlaß hearusgegeben von Gehard Höver).

72. *In Ethic. Nic. Ar.*, II, cap. VI, 1106 b 8, 155-164 (Leonina); lectio VI, n. 316 (Marietti).

73. «Art by itself gives only the knowledge of a good operation, which enables a man to work well. Thus moral virtues are superior to art because they are more certain: they incline a man determinately to one thing as nature itself does, whereas art leaves a man indetermined as regards a variety of works». NAUS, J. E., S. J., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, p. 79.

«La virtud es más certera que todo arte, y también mejor, como la naturaleza. La virtud moral, en efecto, actúa inclinando determinadamente a una sola cosa, como lo hace la naturaleza. Pues la costumbre revierte en la naturaleza. En cambio, la operación del arte es *secundum rationem*, que está abierta a los contrarios. De ahí que la virtud sea más certera que el arte, como también la naturaleza»[74].

La analogía entre virtud y naturaleza ilumina el viejo problema del *Hipias*, al que ya hemos hecho mención: la diferente valoración que merece el error voluntario en el arte y en la prudencia[75], porque «para la prudencia se requiere la rectitud del apetito en lo que se refiere a los fines, para que se salven sus principios. Por ello resulta evidente que la prudencia no es arte, que consiste en la sola verdad racional, sino virtud, al modo de las virtudes morales, que requieren la rectitud del apetito»[76].

El que yerra en el arte voluntariamente es preferible[77] porque, como ha sido ya apuntado, manifiesta con ello el dominio del arte. El arte es sólo *secundum rationem*; no está por ello determinado *ad unum*, sino esencialmente abierto a contrarios. Pero la virtud se asemeja a la naturaleza en que comporta una cierta determinación hacia el fin[78]: por ello es *certior*. A diferencia de la naturaleza, sin embargo, la actualización del fin de la virtud no acontece por naturaleza sino por elección. Por ello un error voluntario en lo que es materia de virtud va contra la propia naturaleza de la virtud.

En efecto: en la virtud –en el acto virtuoso– está contenido su fin, cosa que no sucede en la técnica; en ésta el fin es extrínseco al agente, y queda fuera de él. El mejor pianista es el que, si lo desea, puede tocar peor que nadie, y con ello no se transforma en un mal pianista. El hombre bueno que deliberadamente actúa mal deja de ser bueno y prudente: ha traicionado la propia naturaleza de la virtud que, en el caso del hombre, lleva implícita la adhesión voluntaria a su fin; ha traicionado también la naturaleza de la prudencia[79], que para Aristóteles y Santo Tomás, no existe

74. *In Ethic. Nic. Ar.*, II, cap. VI, 1106 b 8, 147-154 (Leonina); lectio VI, n. 315 (Marietti).

75. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 21, a. 2, ad 2.

76. *In Ethic. Nic. Ar.*, VI, cap. IV, 1140 b 22, 172-177 (Leonina); lectio IV, n. 1173 (Marietti).

77. Cfr. ARISTÓTELES, *Ethic. Nic.*, VI, 5, 1140 b 25.

78. Cfr. ARISTÓTELES, *Ethic. Nic.*, V, 1129 a 11-21.

79. «Ad prudentiam, quae est recta ratio agibilium, requiritur quod homo sit bene dispositum circa fines: quod quidem est per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non est bonum appetitus humani, sed bonum ipsorum operum artificialium: et ideo ars non praesupponit appetitum rectum. Et inde est quod magis laudatur artifex qui volens peccat, quam qui peccat nolens; magis autem contra prudentiam est quod aliquis peccet volens, quam nolens: quia rectitudo voluntatis est de ratione

fuera de su orientación a la virtud[80]. Y precisamente en esto cabe reconocer el sentido exacto de lo que significa, para el hombre, actuar *contra naturam*[81].

Así pues, la analogía entre virtud y naturaleza permite referirse al hombre virtuoso como aquel que persigue la virtud de modo semejante a como un ser natural cualquiera persigue su fin propio. Concretamente, el hombre virtuoso encuentra su fin en cada acto de virtud[82]. Esto permite, entre otras cosas, afirmar que la suya no será nunca una vida frustrada o truncada. Viviendo como vive, siempre ha hecho, en cierto modo, lo más importante. Con todo, importa insistir en que existe una importante diferencia en el principio de la vida propia del hombre virtuoso y la de un ser natural cualquiera. Es esta: en el caso del hombre virtuoso, la realización de los buenos fines no acontece por naturaleza, sino que es objeto de elección[83]. Por lo demás, esto es compatible con referirnos a la virtud como una «segunda naturaleza», que en cierto modo torna fácil y natural la práctica del bien. En efecto: lo característico del hombre bueno es que actúa conforme a los buenos fines que tiene de una manera práctica gracias a la virtud. De acuerdo con ellos delibera y elige poner por obra ciertas acciones que llamamos virtuosas precisamente porque realizan esos fines.

Así pues, la posesión inmanente de los fines de las virtudes asemeja en alguna medida el obrar moral a la operación natural, salvando siempre que, en el caso del obrar humano, la posición de un acto individual corre a cargo de la elección: los hábitos se usan cuando quiere el agente. Su origen, sin embargo, se debe a la cooperación de libertad y naturaleza. En

prudentiae, non autem de ratione artis. Sic igitur patet quod prudentia est virtus distincta ab arte». *S. Th.* I-IIae, Q. 57, a. 4, sol. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 47, a. 8, sol. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 71, a. 1, sol.

80. SANTO TOMÁS, en efecto, distingue dos vicios opuestos a esta virtud: la *prudentia carnis*, por la que se persigue un fin malo, y la astucia, por la que acaso se persigue un fin bueno (o no), pero por medios malos. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 55, a. 3, sol.

81. «Wer deshalb gegen die Natur, gegen die harmonische Einheit von Vernunft und gut orientierten appetitiven Kräften handelt, der widerspricht sich oder seiner Natur (='phronêsis'): Er ist der Schlechtere, wenn dies bewußt geschieht». HILDEBRANDT, V., *Virtutis non est virtus*, p. 144. «Unde virtus humana, quae hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi: vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis». *S. Th.* I-IIae, Q. 71, a. 2, sol.

82. «(…) Porque todo el que hace una cosa, la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (si bien es un fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque es el hacer bien las cosas lo que es fin, y eso es el objeto del deseo. Por eso la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre». *Ethic. Nic.* VI, 2, 1139 b 1-6. «(…) Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo: la buena acción es en sí misma fin». *Ethic. Nic.* VI, 5, 1140 b 4-7.

83. «Fines proprii virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad ultimum finem. Et hoc modo potest esse eorum electio». *S. Th.* I-IIae, Q. 13, a. 3, ad 1.

efecto, según Aristóteles, el hombre tiene una aptitud natural a la virtud. Al examen de esta afirmación suya, así como al comentario de Santo Tomás, dedicamos el epígrafe siguiente.

3. LA VIRTUD COMO *APTITUDO NATURALIS*

En los siguientes términos reproduce Santo Tomás y comenta el lugar donde Aristóteles afirma la aptitud natural a la virtud: «Las virtudes morales no se encuentran en nosotros por naturaleza (*a natura*), ni son contra la naturaleza (*contra naturam*). Sino que existe en nosotros una aptitud natural (*naturalis aptitudo*) para recibirlas, pues nuestra fuerza apetitiva se orienta naturalmente (*nata est)* a obedecer a la razón. Con todo, [las virtudes] se perfeccionan en nosotros por la costumbre, en cuanto que a fuerza de actuar siguiendo la razón (*secundum rationem*), se imprime la forma de la fuerza racional en nuestra parte apetitiva. Y esta impresión no es otra cosa que la virtud moral»[84].

Se trata de unas palabras densas. Al término del texto, por ejemplo, se nos ofrece discretamente una breve definición de virtud como *la impresión de la fuerza racional en nuestra parte apetitiva*, que recoge inmejorablemente el doble origen de la virtud: oréctico y racional. Además se advierte en qué medida la virtud constituye la «potenciación» (mejor sería decir actualización) racional de nuestras tendencias. Pero ahora, recordando el análisis de lo *secundum naturam* que hacíamos en el primer capítulo, querría fijarme más bien en el modo en que Aristóteles evita definir la virtud como algo «contrario a la naturaleza» (*para physin*) o «por naturaleza» (*physei*)[85].

En esta línea, resulta fácil reconocer cómo las expresiones *a natura* y *contra naturam*, tienen en el texto anterior un sentido físico. *A natura* equivale ahí al *secundum naturam* cuyo origen es la naturaleza, y que discurre con necesidad natural hacia el fin, si nada lo impide. La naturaleza es la causa *per se* y total de estos procesos naturales. En ellos nada tiene que hacer la costumbre: *quae sunt a natura, nullum variatur propter assuetudinem*[86]. Los agentes naturales actúan siempre de la misma manera. Sólo si se removiera su principio natural, podrían llegar a actuar de otro modo; en ese caso, sin embargo, ya no tendrían la misma naturaleza: «Y

84. *In Ethic. Nic. Ar.*, II, cap. I, 1103 a 18, 105-114 (Leonina); lectio I, n. 249 (Marietti).
85. Cfr. RHONHEIMER, M., *Praktische Vernnft,* pp. 407 y ss.
86. Cfr. *In Ethic, Nic. Ar.*, II, cap. I, 1103 a 18, 75-97 (Leonina); lectio I, n. 248 (Marietti).

por ello, en estas cosas que son *secundum naturam* y en aquellas que son *contra naturam*, nada puede hacer la costumbre»[87]. La virtud moral, que se adquiere mediante la *consuetudo*, no es natural en este sentido.

Pero a continuación desvela Aristóteles otro sentido de «lo natural»: como *naturalis aptitudo.* Aunque semánticamente haya diferencias evidentes, desde cierto punto de vista este sentido de lo natural puede coincidir en la práctica con el que en el siguiente texto del *De Veritate*, Santo Tomás asigna a la expresión *inclinatio naturalis*:

«Algo se llama natural, de un modo, cuando su principio se basta para conseguir algo, a no ser que algo distinto lo impida; como es natural a la tierra el moverse hacia abajo; y de esto afirma El Filósofo que nada *contra naturam* es eterno. De otro modo se dice que algo es natural a otra cosa, porque tiene una inclinación natural hacia algo, aunque no se baste a sí mismo para conseguir su fin necesariamente; como es natural a la mujer el concebir un hijo, aunque esto no sea posible sin el semen del marido. Nada impide que algo que sea *contra naturam* en este sentido, pueda ser perpetuo: como que alguna mujer permanezca sin prole. Ahora bien, de este modo es natural al libre arbitrio el tender al bien, y *contra natura* pecar»[88].

La diferencia entre el término *inclinatio* y el término *aptitudo* tiene que ver con que el primero comporta mayor carga eficiente, mientras que *aptitudo* tiene una connotación más pasiva. Sin embargo, ambos términos tienen algo en común, a saber: el hacer referencia intrínsecamente a un fin, que, en los dos casos, no sobreviene por necesidad o por naturaleza, sino merced a la intervención de otro principio. Frente a este sentido de lo natural como *aptitudo* o *inclinatio*, en el texto anterior se nos habla de otro sentido de lo natural, que coincide con el *secundum naturam* que alcanza su fin necesariamente, si nada lo impide. En estos casos, la naturaleza sola basta para este fin, si no se ve impedida *per accidens*.

Aquí, sin embargo, nos interesa lo natural como *aptitudo* o *inclinatio.* Según esta acepción de lo natural, decimos que algo es natural a otra cosa porque ésta tiene inclinación natural hacia aquella, *si bien no es un principio suficiente para alcanzarla*. Explica Santo Tomás que así como nada que sea *contra naturam* en el primer sentido –aquel que alcanza necesariamente su fin si nada lo impide– puede ser eterno, en cambio es posible que lo *contra naturam* en el segundo sentido –lo contrario a la

87. «Et ideo neque in his quae sunt secundum naturam neque in his quae sunt contra naturam consuetudo aliquid facit ». *In Ethic, Nic. Ar.*, II, cap. I, 1103 a 18, 97 (Leonina); lectio I, n. 248 (Marietti).

88. *De Ver.*, Q. 24, a. 10, ad 1, 333-350.

aptitud natural–, sea eterno[89]. El primer ejemplo que apunta es claro: es natural a la mujer tener hijos, pero para este fin no se basta ella sola. Por otra parte nada impide que una mujer se mantenga perpetuamente sin hijos[90]. Es evidente que en este caso, aptitud natural e inclinación natural son expresiones que cabe usar indistintamente. Pero nos interesa más el segundo ejemplo, con el que ilustra Santo Tomás este segundo sentido de «lo natural», porque tiene un sentido precisamente ético: *hoc autem modo libero arbitrio est naturale tendere in bonum; et contra natura peccare*: de esta manera le es natural al libre arbitrio tender al bien, y es *contra naturam* pecar.

Según este texto del *De Veritate*, es natural al libre arbitrio tender al bien: hay una *inclinatio naturalis* al bien, o lo que es lo mismo: hay una aptitud natural al bien. ¿En qué consiste dicha aptitud? El texto referido nos permite hablar tan sólo de una *aptitudo* de nuestra *vis appetitiva*, a obedecer a la razón; es decir, que nuestro apetito está preparado para secundar lo que prescriba la razón. Pero, ¿es posible detallar algo más la naturaleza de esta aptitud?

Por de pronto, queda claro que la aptitud no designa un movimiento necesario, sino una posibilidad, cuya actualización correrá a cargo de la *prohairesis*. Por esto, la virtud será natural o *secundum naturam*[91] de una manera diversa a como es natural el movimiento del fuego hacia arriba, pues a diferencia de lo que sucede con el fuego –que se mueve hacia arriba, alcanzando su fin, si nada lo impide– la virtud moral no llegará a

89. SANTO TOMÁS anota que lo *contra naturam*, según este segundo sentido de lo natural, puede ser perpetuo. Esta es una diferencia con respecto al *contra naturam* en el primer sentido, que precisamente, por tener su origen en una causa eficiente extrínseca, tiende por sí mismo a decaer cuanto más alejado se encuentre de ella: «In motibus naturalibus, quanto aliqua quae moventur plus distant a prima quiete, a qua incipit motus, velocius moventur; in motu autem violento, quanto plus distant ab ultima quiete, ad quam terminatur motus, tanto velocius moventur. Nam motus naturalis intenditur in fine: violentus autem in principio». *In Phys. Ar.*, VIII, cap. IX, lectio XX, n. 3 (Leonina); n. 1138 (Marietti). En cambio, nada impide que el *contra naturam* en este segundo sentido sea perpetuo: pues aquí no se trata de que una causa extrínseca se oponga directamente a la tendencia natural, sino simplemente de que a esa tendencia natural, incapaz por sí sola de cumplir su fin, no se le facilita la continuación.

90. En este contexto es relevante la argumentación de SANTO TOMÁS cuando justifica la bondad moral de la virginidad, apelando a la idea de una jerarquía natural de fines, dentro de la cual se mueve la rectitud de la razón. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 152, a. 2, sol.

91. «Homo enim est optimum animalium si perficiatur in eo uirtus, ad quam habet inclinationem naturalem; set si sit sine lege et iustitia, homo est pessimum omnium animalium (...) Homini autem secundum suam naturam conuenit prudentia et uirtus quae de se sunt ordinata ad bonum: set quando homo est malus, utitur eis quasi quibusdam armis ad maleficiendum, sicut cum per astutiam excogitat diuersas fraudes, et per abstinentiam potens fit ad tolerandum famem et sitim ut magis in malitia perseueret, et similiter de aliis». *In Pol. Ar.*, I, cap. I/b, 1253 a 29, 219-216 (Leonina); lectio I, n. 41(Marietti).

darse por naturaleza; la disposición natural del hombre no se basta a sí misma para la virtud, porque, como ya hemos sugerido repetidamente, no se trata ya de una pura naturaleza física, y por consiguiente determinada *ad unum*, sino de una naturaleza humana que refleja en la propia corporalidad la relativa indeterminación –*ratio ad opposita*– característica de las potencias racionales[92].

Por otra parte, el concepto de aptitud natural no se limita a designar la no-determinación natural de nuestra conducta, sino que designa algo positivo. De lo contrario tanto daría hablar de una aptitud natural a la virtud como al vicio. Para Santo Tomás, tal cosa no ofrece dudas. A ello sirve, precisamente, su doctrina acerca de la sindéresis.

4. ANÁLISIS DE LA NOCIÓN DE «SINDÉRESIS»

Tomás de Aquino habla en tres lugares con cierta extensión de la sindéresis, un concepto de origen patrístico, cuya función no siempre se ha integrado con claridad en la armazón de la filosofía moral[93]; el primero de esos lugares es el *Comentario al segundo libro de las Sentencias* –en un contexto teológico, dedicado al pecado original, le reserva un artículo, seguido de otro dedicado a la conciencia–; también en el *De Veritate* le dedica entera la cuestión quince, seguida asimismo por otra cuestión dedicada a la conciencia; y por fin, en la *S. Th.* I, Q.79, a. 12, en el contexto de una cuestión consagrada genéricamente al estudio de las potencias intelectivas vuelve a hablar de la sindéresis antes de tratar el tema de la conciencia[94]. Por lo demás, son abundantes las referencias

92. «Dicens, quod potentiae irrationales ita se habent, quod una est factiva tantum unius; et ideo praesente passivo necesse est quod faciat illud unum cuius est factiva. Sed una et eadem potentia rationalis est factiva contrariorum». *In Metaph. Ar.*, IX, lectio IV, n. 1819.

93. En el comentario de SAN JERÓNIMO al libro de Ezequiel: «He describes the term as referring to that spark of conscience which was not quenched even in the heart of Cain when he was dirven out of paradise». ARMSTRONG, R. A., *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, pp. 25. Cfr. BROWN, O. J., *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas. An Approach to an Integral Interpretation of the Thomistic Doctrine of Law*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1981, pp. 175-176. Cfr. NELSON, D. M., *The Priority of Prudence*, pp. 13-14.

94. Se ha especulado mucho acerca de los motivos que tendría SANTO TOMÁS para reducir las referencias a la sindéresis en la *Summa Theologiae*. CROWE («Synderesis and the Notion of Law in St. Thomas», *Actes du premier congrès international de philosophie médiévale*, Louvain-Bruxelles, 1958, Louvain, Nauwelaerts, 1960, p. 605. Citado por BROWN, *o. c.*, p. 175) considera a que en la *Summa* SANTO TOMÁS es menos neoplatónico (en el argumento del *De Veritate* se advierte, en efecto, la influencia de un razonamiento neoplatónico). Según BROWN, en cambio, el uso más

breves a la sindéresis en otros contextos, principalmente hablando de la ley o el derecho natural.

Por su detalle y mayor extensión me he centrado aquí en los textos del *De Veritate*, si bien he tenido presentes los demás. En realidad no se registran ostensibles diferencias entre ellos. El de la *Summa* tiene a su favor la mayor brevedad y sencillez de formulación. En él se enuncia lo esencial de la doctrina de Santo Tomás sobre el particular: que la sindéresis no es en sí misma una potencia sino un hábito[95]. A esta cuestión se dedica también el primero de los tres artículos que en el *De Veritate* dedica a la sindéresis. Aparentemente no se trata con ello sino de una controversia erudita del momento:

«Acerca de esta cuestión se han dado opiniones diversas. Algunos, en efecto, dijeron que la sindéresis designa una potencia distinta de la razón y superior a ella. Otros, en cambio, dijeron que es la misma razón, aunque según otra consideración. Hablaron, en efecto, de la *ratio ut ratio*, esto es, de la razón en cuanto que razona e infiere, y a ésta la denominaron potencia racional, mientras que denominaron *ratio ut natura* a la razón en cuanto que conoce algo naturalmente, y a ésta la llamaron sindéresis. Por fin otros dijeron que la sindéresis designa a la misma potencia racional con un hábito natural»[96].

En apariencia, como digo, no es más que una cuestión de escuela, de especialistas. Y sin embargo la trascendencia de esas sutilezas interpretativas es mucha. Cuando autores actuales se refieren a la sindéresis en términos de *sentido moral innato*[97] pienso que simplifican en exceso la problemática que subyace a aquella controversia. Hablar en esos términos de la sindéresis, en efecto, se presta a confusiones, porque entonces parece que la sindéresis pudiera ser una potencia distinta de la razón, lo cual equivaldría a separar el ámbito de lo moral -cuyo principio

reducido del término por parte de SANTO TOMÁS en la *Summa* se debe simplemente a su deseo de evitar la confusión conceptual que se había introducido con este término –vinculado a la conciencia, a la scintilla rationis–; ARMSTRONG, por su parte, considera que la razón de este silencio se encuentra, más bien, en que Santo Tomás no suele repetir lo que ya ha tratado exhaustivamente en otros lugares, a no ser que su enseñanza sobre el particular haya cambiado ostensiblemente (cfr. ARMSTRONG, R. A., *o. c.*, pp. 37-38) –un punto de vista problemático, en mi opinión–. Por mi parte, considero que la razón para no hablar en más profundidad de la sindéresis en la *Summa* es que en esta obra SANTO TOMÁS subraya más la virtud que la ley, y subrayando la virtud, casi resulta superflua –al menos desde un punto de vista práctico– la referencia a la sindéresis.

95. Cfr. *S. Th.* I, Q. 79, a. 12, sol.

96. *De Ver.*, Q.16, a. 1, sol., 175-186.

97. Así refiere NELSON la postura de O'CONNOR. Cfr. NELSON, D.M., *The Priority of prudence*, p. 13.

afirmamos que es la sindéresis- de la ratio, que, como hemos visto, hace posible la libertad. Pero entonces resultaría sumamente problemático mantener de uno y el mismo acto que es libre y por ello es moral.

El caso es que la sindéresis no designa a la potencia racional absolutamente tomada, sino a *la potencia con un hábito*. Esta es la postura que Santo Tomás defiende y que argumenta extensamente en el *De Veritate*. En esa ocasión, su argumentación es «descendente», teológica, pero contiene indicaciones importantes para nosotros. Consta de tres pasos. En el primero de ellos, apoyándose en Dionisio, considera la jerarquía de los seres en la Creación. Según esa jerarquía y orden, el ápice de los seres inferiores alcanza de alguna manera algo propio de los seres superiores. En la jerarquía de los seres se encuentran los ángeles por encima de los hombres. Ahora bien, es una propiedad del conocimiento angélico el ser inmediato, es decir, la ausencia de discurso: *Naturalis enim modus cognoscendi et proprius naturae angelicae est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu*. En contraste, la discursividad es una nota característica del conocimento humano: *Humanae vero proprium est ut ad veritatem cognoscendam perveniat inquirendo, et ab uno in aliud discurrendo*. No obstante, si ha de cumplirse la ley de la jerarquía –argumenta Santo Tomás–, es razonable suponer que en el conocimiento humano encontraremos, ciertamente en menor medida, alguna nota propia del conocimiento angélico –precisamente el tener conocimiento inmediato y sin inquisición de algunas cosas– aunque siga distinguiéndose de él en el hecho de no poder conocer sin partir de los sentidos[98].

El segundo paso consiste en mostrar que el conocimiento angélico es especulativo y práctico[99], y que, análogamente, también el conocimiento de los hombres se extiende tanto a lo especulativo como a lo práctico: «Por lo cual, en la naturaleza humana, en la medida en que tiene algo en común con la angélica, conviene que haya conocimiento de lo práctico; y este conocimiento conviene que sea principio de todo conocimiento posterior, tanto especulativo como práctico, porque los principios conviene que sean lo más estable y cierto. De ahí que convenga al hombre el poseer este conocimiento de modo natural, para que así conozca como en germen todo conocimiento posterior, de manera análoga a como en las cosas naturales los efectos y las operaciones posteriores preexisten de alguna manera en

98. Cfr. *De Ver.*, Q. 16, a. 1, sol., 204-211.

99. SANTO TOMÁS invoca aquí la autoridad de los filósofos y la de los teólogos: «(…) tam secundum philosophos qui ponunt angelos motores orbium et omnes formas naturales praeexistere in eorum praeconceptione, quam etiam secundum theologos qui ponunt angelos Deo in spiritualibus officiis ministrare, secundum quae ordines distinguuntur (…)». *De Ver.*, Q.16, a. 1, sol., 214-220.

las semillas. Conviene además que este conocimiento sea habitual, para que pueda emplearse cuando sea preciso»[100].

En el tercer paso se acerca a la conclusión, valiéndose de una analogía con los primeros principios especulativos: así como hablamos de intelecto de los principios –que es un hábito por el que los conocemos sin discurso– al tratar de lo especulativo, *ha de haber también* un hábito para los principios prácticos:

«Así como en el alma humana hay un hábito natural al que llamamos intelecto de los principios, por el que se conocen los principios de las ciencias especulativas, así también en ella se da un hábito natural de los primeros principios que versan acerca de lo operable, que son los principios naturales del derecho natural; este hábito pertenece a la sindéresis»[101].

Tomás de Aquino deja abierta la cuestión de si llamamos sindéresis a la potencia racional más el hábito, o al hábito solamente. Como él mismo anota, se trata de una cuestión puramente terminológica. Lo que no cabe en ningún caso es designar como sindéresis a la entera razón sin el hábito[102], pues si la razón tiene una cierta inclinación natural esto es debido a los hábitos; no hay que olvidar que la *ratio*, por sí sola, es *ad opposita* : «la potencia racional, que de suyo se abre a los opuestos, por el hábito se determina *ad unum*; y de modo máximo si el hábito es completo. Sin embargo la sindéresis no designa a la potencia racional absolutamente, sino a la potencia racional perfeccionada por un hábito certísimo»[103].

La certidumbre de la sindéresis es la certidumbre de los principios[104] (ese es uno de los argumentos, por cierto, que favorecen el considerarla un hábito natural, pues la naturaleza obra *ad unum*, y es más cierta que el arte –que es *ad opposita*– en sus obras). Es en virtud de este hábito por lo que a la razón, en su uso práctico, no le resulta indiferente el dirigirse al bien o

100. *De Ver.*, Q. 16, a.1, sol., 220-234.

101. *De Ver.*, Q. 16, a. 1, sol., 234-241.

102. «(…) Quod autem ipsa potentia rationis, prout naturaliter cognoscit, synderesis dicatur, absque omni habitu esse non potest quia naturalis cognitio rationi convenit secundum aliquem habitum naturalem, ut de intellectu principiorum patet». *De Ver.*, Q. 16, a. 1, sol. 252-257.

103. *De Ver.*, Q. 16, a. 2, ad 4, 132-137.

104. «Sicut est de motu rerum naturalium (...) ita etiam oportet quod sit in processu rationis; cum enim ratio varietatem quamdam habeat, et quodammodo mobilis sit, secundum quod principia in conclusiones deducit, et in conferendo frequenter decipiatur; oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat, quae uniformitatem et quietem quamdam habeat; quod non fit per discursum investigationis, sed subito intellectui offertur: sicut enim ratio in speculativis deducitur ab aliquibus principiis per se notis, quorum habitus intellectus dicitur; ita etiam oportet quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur, ut quod est malum non esse faciendum, praeceptis dei obediendum fore, et sic de aliis: et horum quidem habitus est synderesis». *In II Sent*., d. 24, Q. 2, a. 3, sol.

al mal[105]. En ello consiste la específica aportación de la sindéresis a la potencia racional[106]. De otro modo sería *ad opposita*. Precisamente por esto, algunos habían designado a la sindéresis *ratio ut natura*, diciendo que ella no es la razón propiamente, sino en cuanto naturaleza[107]. La idea es acertada, y a ello se debe, como ha señalado Pamela Hall, el poder reconocer en la sindéresis una primera guía moral[108].

En este sentido, San Alberto Magno expresaba las implicaciones de esta doctrina diciendo que, análogamente a como en el plano especulativo el conocimiento de los términos «parte» y «todo» –obtenido por experiencia[109]– basta para que la razón formule espontáneamente el principio universal «el todo es mayor que la parte», así también, en el plano práctico, conocer qué significa robar, adulterar etc., basta para saber que estas cosas no deben hacerse[110], algo, por lo demás, que el mismo Aristóteles afirmó claramente en la *Etica a Nicómaco*[111].

105. «Potentia quandoque se habet ad multa: et ideo oportet quod aliquo alio determinetur. Si vero sit aliqua potentia quae non se habeat ad multa, non indiget habitu determinante. Et propter hoc vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus: quia secundum seipsas sunt determinatae ad unum». *S. Th.* I-IIae, Q. 49, a. 4, ad 2.

106. «Habitus enim sunt quaedam determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus». *S. Th.* I-IIae, Q. 8, a. 2, ad 3.

107. «Quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura». *S. Th.*I, Q. 79, a. 12, sol. «Se non esistere alcuna 'ragione come natura' o 'ragione naturale', se non esistesse dunque niente nella ragione e nella ragionevolezza che fosse determinato per natura e preposto a tutta la ragionevolezza seguente e che ne fosse la base, allora non esisterebbe alcuna ragionevolezza, ma sola aspirazione neca, condizionamento affettivo, convenzioni sociali, constrizioni soziali interiorizzate, diritti del piu forte (…) Una ragione senza 'natura' sarebbe una ragione senza fondamento e senza orentamento. Sarebbe mero instrumento per dei fini qualsiasi». RHONHEIMER, M., *La prospettiva della Morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando Editore, Roma, 1994.

108. Cfr. HALL, P., *Narrative and the Natural Law. An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1994, p. 31.

109. Cfr. *In II Sent*., d. 24, Q. 2, a. 3, sol.

110. Y así, el planteamiento de SANTO TOMÁS resultaría compatible con el de su maestro SAN ALBERTO en el siguiente pasaje del *De Bono*: «(…) Omnia enim haec universaliter accepta sunt de iure naturali et scripta in homine per hoc quod accipit rationem. Unde sicut est in perfectione speculativi intellectus, quod est in duplici potentia, antequam accipiat actum scientiae, ut dictum est in quaestionibus *De anima*, scilicet in potentia cognoscendi instrumenta, quae sunt prima principia scientiae, sicut in scientia scribendi primo infans est in potentia ad cognoscendum pennam et incaustum et pergamentum, et cum haec cognoscit, tunc adhuc est in potentia ad cognitionem scribendi: ita dicimus, quod est in habitu practici intellectus, qui dirigit in opere, sicut est scientia iuris, quod prima potentia est ad universalia iuris. In quibus non exigitur, nisi ut termini mandati cognoscantur, sicut quid sit furtum et quid moechia, et tunc sciet per seipsum, quod non est furandum et moechandum. Unde notitia horum principiorum non acquiritur nisi per accidens, scilicet per notitiam terminorum, et non per aliquid prius ipsis, sicut acquiritur scientia conclusionum. *Et ideo talium principiorum notitia est inserta per naturam simpliciter, et acquiritur*

Si preguntáramos a Tomás de Aquino en razón de qué son malas tales cosas, su respuesta, a mi juicio, no podría ir mucho más lejos que la de Aristóteles: sin más son malas; sin más no son convenientes a nuestra naturaleza, y, por consiguiente, ni siquiera deben ser objeto de deliberación racional. Y que esto es así, lo conocemos naturalmente. No podemos demostrarlo, de modo análogo a como no se pueden demostrar los primeros principios. Tal vez podríamos aventurar qué sucedería en caso de dar por buenas todas esas conductas; sin duda nada deseable en sí mismo, sino tan sólo *per accidens*. En todo caso es seguramente imposible dar por buenas todas esas conductas a la vez.

Tales principios, por tanto, constituyen el contenido de la sindéresis. Entre tanto, conviene advertir que radicar la orientación al bien en la razón permite distinguir el modo en que el hombre y los demás seres naturales se dirigen al bien. Los demás seres naturales, en efecto, se dirigen a su bien propio porque su naturaleza, como principio total, les determina a ello. La orientación al bien propia del ser humano, en cambio, no es determinante, porque la orientación *ad unum* con que el hábito natural de la sindéresis cubre la esencial apertura *ad opposita* de la *ratio*[112] no basta para determinar la conducta en esa dirección. Por eso, hablando en rigor, podría decirse que la misión de la sindéresis se limita a hacer radicalmente posible el bien humano. Esta posibilidad, por lo demás, no es exclusiva de la sindéresis, sino de cualquier hábito. En efecto, según Santo Tomás –en

per accidens notitia terminorum. Et haec sunt vocata a Basilio universalia iuris et ab Augustino in VIII *De Trinitate* (…)». SAN ALBERTO MAGNO, *De Bono*, Tractatus V, Q. 1, a. 1, sol.

111. «No toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones, el adulterio, el robo y el homicidio. Todas estas cosas y las semejantes a ellas se llaman así por ser malas en sí mismas, no sus excesos ni sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas sino que siempre se yerra». *Ethic. Nic.*, II, 6, 1107 a 8-13.

112. «Nicht die 'ratio humana secundum se', sondern die ihr naturhaft eingesenkten Prinzipien sind Regel und Maß von all dem, was vom Menschen zu tun ist; denn dafür ist die 'ratio naturalis' Regel und Richtmaß, wenngleich sie nicht Regel und Richtmaß dessen ist, was der Natur entspringt (cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 91, a. 3, ad 2). Dies ist wohl in der Weise zu verstehen, daß die 'ratio naturalis' zu dem, 'was der Natur entspringt', hinzutreten und sich mit ihm 'verbinden' muß, um die in der Natur verakerte Moralität aktuell werden zu lassen. Die gegenseitige Durchdringung von 'natürlicher Vernunft' und der nach ihren Neigungen handelnden Natur, die ja weder Vernunft noch natürliche Vernunft ist, vermittelt nach dem Grundsatz 'natura ad unum' die notwendige Eindeutigkeit der in diesen Kontext gestellten 'moralherstellenden' 'ratio'. Hier fällt dann auch ins Gewicht, daß die 'ratio', obwohl sie von sich aus auf die Gegenteile ausgerichtet ist, dennoch nicht auf beide Gegenteile in gleicher Weise hinordnet (cfr. *In II Sent*. d. 39, Q. 2, a. 2, ad 1). In Verbindung mit der nach naturgemaßen Maßtäben strebenden Natur gewinnt die praktische Vernunft an Eindeutigkeit und damit an naturgemäßer Tugendhaftigkeit, die in der Verbindung von 'unverdrehbarer' 'virtus' und 'prudentia' zum Ausdruck kommt». HILDEBRANDT, V., *Virtutis non est virtus*, pp. 197-198.

esto sigue a Averroes–, una de las características de todo hábito –y por tanto también de la sindéresis– es que el hombre «lo usa cuando quiere»[113], o, como decía más arriba Santo Tomás, «cuando sea preciso». Esto –usarlo o no según se quiera– no equivale, por lo demás, a invalidar su condición de hábito natural. Significa únicamente que el hombre *puede* actuar en contra de él[114].

En este sentido, aunque cabe seguir a Grisez cuando observa que la fórmula gerundiva de la sindéresis justifica el considerarla como un «precepto genuino», es preciso abandonarle cuando sugiere –y en esto le siguen Finnis[115] y Gómez Lobo[116]– que tal precepto se extiende también a los juicios prácticos falsos[117], argumentando que, de otro modo, el primer principio de la razón práctica no sería realmente primero[118]. Dicho de otro

113. «Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro d*e Bono Coniugali*, quod habitus est quo aliquid agitur cum opus est. Et Commentator dicit, in III *de Anim*., quod habitus est quo quis agit cum voluerit». *S. Th.* I-IIae, Q. 49, a. 3, *sed contra*.

114. Cfr. MILLÁN PUELLES, A., *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid, 1994.

115. FINNIS lo hace llamando expresamente premoral al primer principio práctico: «The first principles of natural law (…) are indemonstrable. They are not inferred or derived from anything. They are underived (though not innate). Principles of right and wrong, too, are derived from these first, pre-moral principles of practical reasonableness, and not from any facts, whether metaphysical or otherwise». FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 34.

116. GÓMEZ LOBO sostiene este punto de vista no tanto hablando de TOMÁS DE AQUINO como hablando del *ergon* propio en ARISTÓTELES. Piensa GÓMEZ LOBO que la referencia al *ergon* propio es moralmente neutral: «By itself the reference to the characteristic activity of something does not convey an evaluation of any kind (…). The human ergon is conceived by Aristotle in very general terms and therefore does not exclude any activity, however perverse or mistaken, as long as it involves reason». GÓMEZ LOBO, A., «The Ergon inference», *Phronesis*, 1989, vol. 34/2, p. 175. Me parece que en esa interpretación se exagera la analogía entre racionalidad técnica y ética hasta confundirlas.

117. «The first precept directs us to direct our *actio* toward ends within human power, and even immoral actio in part fulfills this precept, for even vicious men act for a human good while accepting the violation of more adequate human good. The good which is the object of pursuit can be the principle of the rational aspects of defective and inadequate efforts, but the good which characterizes morally right acts completely excludes wrong ones». GRISEZ, G., «The First Principle of Practical Reason. A Commentary on the Summa theologiae 1-2, Question 94, Article 2», en *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, ed. A. Kenny, Macmillan, London, Melbourne, 1969, pp. 340-383, p. 370.

118. «It is important, however, to see the precise manner in which the principle, Good is to be done and pursued, still rules practical reason when it goes astray(…) Still, if 'good' denoted only moral goods, either wrong practical judgments could in no way issue from practical reason or the formula we are examining would not in reality express the first principle of practical reason». GRISEZ, G., «The First Principle of Practical Reason», p. 368.

modo: lo que propone es distinguir el primer principio moral y el primer principio práctico[119].

Con independencia de las críticas de que ha sido objeto[120], Grisez justifica su tesis sobre la base de un texto del *De Veritate*, donde se dice que la falsedad de los juicios prácticos no se debe tanto a los principios como a un mal uso de ellos[121]. Ahora bien: ¿qué significa *usar mal* un principio práctico? Nada más que no atenerse a él, pues no hay una instancia más alta –más principial– desde la cual usar el principio; ¿dónde situar la dimensión moral por la que calificamos de malo el uso de un principio, si no lo hacemos en el principio mismo? Es verdad lo que dice Grisez a continuación: exactamente igual que el principio de no contradicción tiene vigencia aunque se hagan juicios falsos, también el primer principio práctico tiene vigencia en los juicios prácticos falsos[122], pero –esta es la rectificación– tal vigencia es precisamente moral: por eso los llamamos falsos. Dicho de otro modo: la sindéresis es, ciertamente, un precepto genuino, pero al mismo tiempo es un precepto *genuinamente moral*, que no desaparece por el hecho de verse conculcado en la práctica[123].

Por otra parte, la sindéresis no orienta de una vez por todas al agente. Este punto es muy importante, y permite relativizar la diferencia entre Aristóteles y Tomás de Aquino, tan subrayada por Strauss[124] o Jaffa[125].

119. Cfr. HITTINGER, R., *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1987, p. 50.

120. Especialmente de parte de HITTINGER (*A Critique of the New Natural Law Theory*) y MCINERNY (*Ethica Thomistica,* pp. 52-53).

121. «Sicut in speculativis ratio falsa, quamvis originem sumat a principiis, non tamen a principiis primis falsitatem habet sed ex malo usu principiorum, ita etiam et in operativis accidit». *De Ver.*, Q. 16, a. 2, ad 6, 142-146.

122. Cfr. GRISEZ, G., «The First Principle of Practical Reason», p. 369.

123. Cfr. INCIARTE, F., «Natur- und/oder Vernunftrecht. 30 Thesen und ein Versuch», en *Menschenrechte und Entwicklung. Im Dialog mit Lateinamerika,* ed. F. Inciarte, B. Wald, Vervuert Verlag, 1992, p. 94.

124. Cfr. STRAUSS, L., *Natural Rights and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1953. Cfr. KRIES, D., «On Leo Strauss' Understanding of the Natural Law Theory of Thomas Aquinas», en *The Thomist*, vol. 57, 2, pp. 57-232.

125. Cfr. JAFFA, H. V., *Thomism and Aristotelianism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*, The University of Chicago Press, 1952, pp. 171-174. La obra de H.V. JAFFA, marcó en su momento un hito en el estudio de las relaciones entre la ética aristotélica y la tomista, porque subrayando diferencias importantes entre ambas llegaba a concluir que la ética pagana de Aristóteles y la ética cristiana de Santo Tomás descansaban en principios incompatibles. Por su parte, GAUTHIER y JOLIF en la introducción a su comentario a la *Etica a Nicómaco* han subrayado asimismo las deficiencias histórico-interpretativas del comentario de Tomás a esta obra aristotélica. Recientemente, en la introducción a su libro *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis*. M. RHONHEIMER, aun adviertiendo expresamente que no es su intención contradecir a estos dos autores, sino únicamente mostrar la continuidad de problemas que

Como es sabido, la ausencia de una noción equivalente a la de sindéresis en toda la obra de Aristóteles constituye para ellos un indicio claro de la distancia entre la ley natural de Santo Tomás y la noción de *ius naturale* manejada por Aristóteles. Aunque me ocuparé en otro lugar del tema del derecho natural en Santo Tomás, precisamente con ocasión de su comentario a la *Ética a Nicómaco*, adelanto ya desde ahora que, a diferencia de lo que sugieren Strauss o Jaffa, no considero tan marcada la diferencia entre Aristóteles y Tomás de Aquino. Para apreciarlo, sin embargo, es preciso examinar en qué términos se refiere Santo Tomás a la sindéresis, el hábito de los primeros principios prácticos. El camino adecuado para ello es contraponer dicho hábito al intelecto, o hábito de los primeros principios especulativos, que afecta a las potencias aprehensivas. De él dice Santo Tomás que puede darse *incoativamente*, tanto según la naturaleza específica como según la naturaleza individual.

«Según la naturaleza específica, *por parte de la misma alma*, como es hábito natural el entendimiento de los principios; pues por la misma naturaleza del alma intelectual le es dado al hombre que, una vez que se conoce lo que es el todo y lo que es la parte, conozca inmediatamente que el todo es mayor que la parte, y cosa parecida ocurre con los demás principios. Pero conocer lo que es el todo y lo que es la parte no le es dado al hombre de no ser por las especies inteligibles tomadas de los fantasmas. Por eso muestra El Filósofo, al final de los *Analíticos Posteriores,* que el conocimiento de los principios nos viene de los sentidos. Según la naturaleza individual, también se da algún hábito cognoscitivo incoativamente natural, en cuanto que un hombre, debido a su disposición orgánica, es más apto que otro para entender, en la medida en que la operación intelectual depende de las facultades sensitivas»[126].

Para entender la diferencia entre el hábito de los primeros principios especulativos y el hábito de los primeros principios prácticos tiene importancia reparar en una palabra: *incoativamente*. Santo Tomás dirá, en efecto, que, a diferencia de lo que sucede con el hábito de los primeros principios especulativos, que de alguna manera viene preparado por la naturaleza misma del alma, y se actúa tan pronto conocemos las especies inteligibles, el hábito de los primeros principios prácticos no tiene su

existe entre la ética aristotélica y la tomista (cfr. *o. c,* p. 4), propone, sin embargo, una interpretación distinta, que permite poner de manifiesto la precisión, si no histórica, sí en cambio filosófica, que tiene el comentario de TOMÁS a ARISTÓTELES, revalorizándolo para la ética. Afirma RHONHEIMER que le interesa atender a los problemas estructurales que plantea la ética de ARISTÓTELES y a partir de ahí ver las soluciones que SANTO TOMÁS ofrece. Cfr. RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis*, pp. 4-5.

126. *S. Th.* I-IIae, Q. 51, a. 1, sol.

origen en el alma *ni siquiera incoativamente*, porque en este caso, el hábito en cuestión se ordena a regir las potencias apetitivas, y éstas tienen ya por naturaleza sus objetos propios[127]. Por eso –precisa Santo Tomás– aquí «no se da hábito alguno incoativamente natural, por parte de la misma alma, y en cuanto a la misma substancia del hábito, sino sólo en cuanto a ciertos principios del mismo, al modo como los principios del derecho común se llaman semilleros de virtudes»[128].

La razón para esto es la que apuntábamos arriba: el hábito de los primeros principios prácticos se orienta a regir la potencia apetitiva, pero ésta tiene a su cargo muchas potencias y muchos objetos, de tal manera que no basta un solo acto para determinarla *ut in pluribus* al bien operable en determinadas circunstancias. Dicho de otro modo, el principio activo que es la razón no puede dominar totalmente con un solo acto la potencia apetitiva, dado que ésta está diversamente abierta a diversas tendencias[129]; por eso, la sindéresis no hace superfluas las virtudes morales que perfeccionen en su variedad el dinamismo del tender humano, ni la prudencia, que perfeccione a la propia razón, capacitándola para atender a los diversos motivos y circunstancias.

La sindéresis, ciertamente, orienta hacia el bien, pero de una manera universal: *bonum est faciendum et prosequendum, malum est vitandum*. La universalidad de la sindéresis responde a la intelección de la razón de bueno: *bonum est quod omnia appetunt*, y presupone la *voluntas ut natura*, que, en expresión de Polo, es «puro respecto del fin»[130], y que, de modo

127. «(…) Et hoc ideo, quia inclinatio ad obiecta propria, quae videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum.- Sed ex parte individui, sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales. Sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel masuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi». *S. Th.* I-IIae, Q. 51, a. 1, sol.

128. *S. Th.* I-IIae, Q. 51, a. 1, sol.

129. «Manifestum est autem quod principium activum quod est ratio, non totaliter potest supervincere appetitivam potentiam in uno actu: eo quod appetitiva potentia se habet diversimode et ad multa; iudicatur autem per rationem, in uno actu, aliquid appetendum secundum determinatas circumstantias. Unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia, ut feratur inidem ut in pluribus, per modum naturae: quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideo habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos». *S. Th.* I-IIae, Q. 51, a. 3, sol.

130. «La mera potencia del espíritu humano no es capaz de tender a la felicidad sin tener idea de ella, aunque no puede tender más que a eso. Es una tesis de mucho alcance: la voluntad nativa es una relación trascendental. Para Tomás de Aquino, el espíritu humano está hecho de tal manera que sólo puede tender a la felicidad, pero sólo lo hace efectivamente cuando toma contacto con la razón: la razón le dará información de lo que hace feliz, y a eso irá. Pero lo que no puede nunca la voluntad desde su raíz misma es ir a algo que no sea la felicidad, aunque no lo sepa y aunque sin saberlo no vaya. Desde el inicio, nuestro espíritu es respectivo a la felicidad antes de saberlo. Esta no es una tesis gnoseológica, sino una tesis ontológica: la voluntad no sabe qué es la felicidad (…) Al activarse la tendencia en virtud del conocimiento –*voluntas ut ratio*–, aspira a los bienes

natural, incluye la volición de los bienes que constituyen la integridad de la naturaleza humana, los bienes propios de cada una de sus tendencias específicas, tan pronto como son conocidos. Por eso también las primeras concreciones de la sindéresis, las conclusiones primeras de la ley natural, se toman de esas inclinaciones[131].

Lo anterior explica que la sindéresis reciba el nombre de *semillero de virtudes*, o *preambulum ad virtutis*[132], en la medida en que preceptúa el bien, pero de modo universal. La universalidad del precepto no dice nada en contra de su carácter práctico, porque lo definitorio de la perspectiva práctica es la orientación a la acción, y esto se encuentra presente en la sindéresis, en la medida en que, señalando como universalmente buenos los fines de las inclinaciones naturales, preceptúa universalmente las virtudes. Que tal prescripción universal de las virtudes no resulte ineficaz se explica porque, como veremos enseguida, cada agente, individualmente considerado, posee –además de sindéresis y *voluntas ut natura*– cierta disposición natural a la virtud, radicada en las potencias apetitivas singulares. Por este motivo, aunque Santo Tomás rechace el término «incoativamente» referido a la sindéresis, lo acepta referido a las virtudes[133].

Todo lo anterior relativiza bastante la tan subrayada diferencia entre Santo Tomás y Aristóteles. Dado que la eficacia real de la sindéresis depende en la práctica de las virtudes, está fuera de lugar interpretar, como hace Jaffa, la ley natural tomista como un sistema de principios y conclusiones *more geométrico*[134]. Es cierto que Santo Tomás habla de principios y conclusiones, para mostrar la analogía con el orden especulativo, pero no conviene olvidar que los principios, en el ámbito práctico, son los fines o los bienes. Para actuar, en efecto, es preciso intentar un fin, pero no intentaríamos ningún fin si careciésemos de lo que Aristóteles llama *disposición moral* [135], que no es, a mi juicio, más que la aptitud natural a la virtud de la hablábamos en el epígrafe anterior, en la que ahora pode-

conocidos. Pero con ello no se satura la voluntad nativa que, al ser relación trascendental, se corresponde con el bien absoluto». POLO, L., *Etica: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid, 1996, pp. 134-135.

131. PALACIOS describe la sindéresis como «una facilidad que tiene el hombre llegado al uso de la razón para abstraer de nuestras inclinaciones naturales las nociones más comunes del orden práctico, y formular con ellas los primeros principios que guíen nuestra acción. Estos principios son universalísimos». PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, p. 21.

132. «Actus synderesis non est actus virtutis simpliciter, sed praeambulum ad actum virtutis, sicut naturalia sunt praembula virtutibus gratuitis et acquisitis». *De Ver.*, Q. 16, a. 2, ad 5, 138-141.

133. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 63, a. 1, sol.

134. Cfr. JAFFA, H. V., *Thomism and Aristotelianism*, p. 176.

135. «El principio de la acción –aquello de donde parte el movimiento, no el fin que persigue– es la elección, y el de la elección el deseo y la elección orientada a un fin. Por eso ni sin entendimiento y reflexión, ni sin disposición moral hay elección». *Ethic. Nic.*, VI, 2, 1139 a 30-33.

mos distinguir dos aspectos, uno cognitivo y uno afectivo[136]. Ambos aspectos, que van unidos en el caso del *spoudaios* –el hombre bueno, comprometido con la virtud[137]– se separan, como bien sabemos, en el *akratés*, que conoce los principios, pero no obra según ellos, porque su afecto va por otro lado.

Si bien desde un punto de vista práctico reviste mucha importancia el que ambos aspectos vayan unidos –y así lo hace constar Santo Tomás[138]– desde un punto de vista teórico, la distinción de lo afectivo y lo cognitivo resulta útil para poder constituir la ética en *scientia practica.* En efecto, convertir los fines de las virtudes en objeto de un hábito del intelecto práctico presenta la virtualidad de afirmar en un nivel cognitivo la existencia de unos principios morales universales, y en este sentido permite justificar racionalmente la existencia de una ciencia moral, es decir, la existencia de un conjunto consistente de conclusiones universales sobre la praxis humana[139].

Por otro lado, desde el punto de vista de la *scientia practica*, la doctrina de la sindéresis aporta, además, otra idea importante, a saber: la expresa vinculación del obrar moral con Dios, y, en este sentido, el origen divino de la ley. No en vano Santo Tomás se refiere a la sindéresis como luz natural, por la que distinguimos lo bueno de lo malo, asunto este que pertenece a la ley natural, y que no es ni más ni menos que la impresión de la luz divina en nosotros[140]. Como se apuntaba en el capítulo anterior, a veces la pone explícitamente en relación con la luz del intelecto agente:

«Por lo cual afirmo que la sindéresis se distingue de la razón práctica no porque se trate de otra potencia, sino porque es un hábito, que en cierto modo es innato a nuestra mente por la luz del intelecto agente, de modo análogo al hábito de los primeros principios especulativos»[141].

Este es el motivo –afirma en el *De Veritate*– de que la sindéresis no se extinga jamás, y que, por tanto, no quepa atribuir los errores morales a

136. Cfr. RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft*, pp. 413, 414, 427.

137. Cfr. RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft*, pp. 389-390.

138. El aspecto cognitivo –y por tanto el hábito de sindéresis– es insuficiente para llevar una vida buena. Continúa siendo preciso encomendar la vigencia práctica de tales principios a las virtudes.

139. Cfr. PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, p. 23.

140. «*Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona?* cui quaestioni respondet, dicit: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*: quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis». *S. Th.* I-IIae, Q. 91, a. 2, sol.

141. *In II Sent*., d. 24, Q. 2, a. 3.

un defecto de sindéresis[142]: es tan imposible que se extinga la sindéresis como que se extinga la luz del intelecto agente: pues esta luz es de la naturaleza del alma[143]. Interesante es que Santo Tomás ponga estas palabras en relación con las del salmo 4 donde se afirma que la luz del rostro de Dios nos muestra las cosas buenas; según esto, pertenece a la naturaleza del alma esa luz que no es otra cosa que el rostro de Dios. No deja de ser sorprendente, si tenemos en cuenta que el *contenido* del hábito de la sindéresis es algo aparentemente tan prosaico como los fines de las virtudes, es decir, los fines de las inclinaciones naturales, en cuanto ordenables por la razón práctica.

Evidentemente, las últimas reflexiones exceden con mucho el ámbito de preocupaciones de Aristóteles. Espero, sin embargo, haber puesto de manifiesto la continuidad que, en el planteamiento de Santo Tomás, se da entre la doctrina de la sindéresis y la doctrina de la aptitud natural a la virtud moral: por parte del entendimiento, la sindéresis entra como uno de los elementos integrantes de dicha aptitud: el elemento cognitivo de los fines.

Con todo, la sindéresis no es el único elemento integrante de dicha aptitud. Para verlo, basta detenerse a considerar el minucioso examen que hace Santo Tomás de la diferencia entre virtud natural y virtud moral que Aristóteles introduce en la *Ética a Nicómaco*.

142. «Debido a la investigación de los sistemas morales de los primitivos por la Antropología y la Etnología, se afirma hoy a menudo que la conciencia habla de modo distinto a los distintos pueblos. A los unos dice que el canibalismo es cosa buena, y a los otros lo contrario. Esto es cierto, pero referido al juicio de conciencia, no a la sindéresis. El dictamen de la conciencia representa un juicio de conclusión. Ahora bien, este tipo de juicios está expuesto al error respecto al objeto y al modo de aplicación de los conocimientos generales subyacentes. La conciencia puede equivocarse respecto de los deberes en circunstancias particulares, porque su juicio es un juicio de conclusión. El juicio del caníbal no se debe a un error sobre la verdad de que es ilícita la muerte arbitraria, sino a un error en la aplicación de esta verdad, a saber, que solamente es valedera con respecto a los individuos de la propia tribu». MESSNER, J., *Etica general y aplicada*, Rialp, Madrid, Mexico, Buenos Aires, Pamplona, 1969, pp. 25-26.

143. «Quantum ad ipsum lumen habituale, et sic impossibile est quod synderesis extinguatur sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima in speculativis et operativis nobis innotescunt; hoc enim lumen est de natura ipsius animae, cum per hoc sit intellectualis; de quo lumine dicitur in Psal. : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, quod scilicet nobis bona ostendit; haec enim erat responsio ad id quod dixerat: *quis ostendit nobis bona*?». *De Ver.*, Q. 16, a. 3, sol., 46-56.

5. *VIRTUS NATURALIS* Y *VIRTUS MORALIS*

Para empezar podría decirse que virtud moral y virtud natural (*physikê aretê*), son dos especies de virtud pertenecientes a la parte apetitiva del alma[144]. De entre ellas, la virtud moral es la principal (*aretê kyria*), y no se da sin prudencia. Aristóteles se refiere a ella en ocasiones calificándola de «virtud perfecta», en contraposición a la cual, la virtud natural es «virtud imperfecta»[145]. Asumiendo que el primigenio sentido de lo natural es «lo debido al nacimiento», Santo Tomás interpreta que la virtud natural de la que habla Aristóteles (*physike aretê*) en términos de disposición natural (*dispositio naturalis*), es debida al nacimiento, y por ella cada uno tiene una particular inclinación a ciertas obras virtuosas[146].

No hay que entender, sin embargo, que con ello esté identificando la virtud natural con las inclinaciones naturales a las que nos referíamos en el segundo capítulo. Tal y como se nos presentan en la Q. 94, a. 2, las inclinaciones se limitan a aportar el contenido material de algunos preceptos de la ley natural, si bien, al caer desde el principio bajo el objeto de la sindéresis, se encuentran *ab initio* informadas por la razón, y, por lo mismo, abiertas a una prosecución racional tal y como se da en la virtud moral. En rigor, lo que realmente encontramos en cada hombre no son inclinaciones puras a bienes puramente naturales, sino ciertas aptitudes o disposiciones naturales a algunas obras buenas[147], que, sin embargo, habrán de ser reguladas por la razón para constituir propiamente virtudes morales. Según Santo Tomás, dicha *dispositio naturalis* puede entenderse de tres maneras:

«En primer lugar, por parte de la razón, en la que se encuentran naturalmente los primeros principios de lo operable humano, por ejemplo,

144. *In Ethic. Nic. Ar.*, VI, cap. XI, 1144 b1, 66-72 (Leonina); lectio XI, n. 1280 (Marietti).

145. Así lo comenta SANTO TOMÁS: «Nam et naturalis dispositio proficit ad virtutem; secundum quod in sexto dictum est quod quidam mox a nativitate videntur fortes vel temperati, secundum quandam naturalem inclinationem; sed huiusmodi naturalis virtus est imperfecta, ut ibidem dictum est, et ad eius perfectionem exigitur quod superveniat perfectio intellectus seu ratione et propter hoc exigitur doctrina, quae sufficeret si in solo intellectu seu ratione virtus consisteret, secundum opinionem Socratis, qui ponebat virtutem esse scientiam, sed quia requiritur ad virtutem rectitudo appetitus, necesaria est quod tertio consuetudo per quam appetitus inclinetur ad bonum». *In Ethic. Nic. Ar.*, X, cap. XIV, 1179 b 18, 98-111 (Leonina); lectio XIV, n. 2144 (Marietti).

146. «Quod sit aliqua virtus naturalis quae praesupponitur morali, patet per hoc quod singuli mores virtutum vel vitiorum videntur existere aliquibus hominibus naturaliter; statim enim quidam homines a sua nativitate videntur esse iusti, vel temperati vel fortes propter naturalem dispositionem qua inclinatur ad opera virtutum. Quae quidem naturalis dispositio quantum ad tria potest attendi (…)». *In Ethic. Nic. Ar.*, VI, cap. XI, 1144 b 1, 22-30 (Leonina); lectio XI, n. 1276 (Marietti).

147. Cfr. RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft* pp. 523 y ss.

que no se debe hacer daño, y similares. En segundo lugar, por parte de la voluntad, que de suyo se mueve naturalmente a causa del bien conocido, como desde su propio objeto. En tercer lugar, por parte del apetito sensitivo, según el cual, por su complexión natural algunos están más dispuesto a la ira, otros a las concupiscencias, u otras pasiones, en mayor o menor grado, o en un término medio, en el que consiste la virtud moral. Pero las dos primeras maneras son comunes a todos los hombres»[148].

En el primer sentido reconocemos el hábito de los primeros principios prácticos: la sindéresis. La sindéresis, como se acaba de recordar, suple la indeterminación característica de las potencias racionales (sin que ello signifique el despojo de la libertad): «La potencia racional, que de suyo se encuentra abierta a los opuestos, mediante un hábito, a veces se determina a una sola cosa: y máximamente si el hábito es completo. La sindéresis no designa la potencia racional en su totalidad, sino la potencia racional perfeccionada por un hábito certísimo»[149].

El segundo sentido hace referencia no al hábito de los primeros principios prácticos, sino a la *voluntas ut natura*, esto es, a la voluntad que es naturalmente atraída por el bien en general. Estos dos aspectos de la disposición moral natural –sindéresis y *voluntas ut natura*– son comunes a todos los hombres, y por ellos cabe afirmar que la aptitud a la virtud es natural a todos los hombres[150].

Es el tercer sentido el que desde un punto de vista natural marca cierta diferencia entre unos hombres y otros en lo que se refiere a la virtud, pues unos por su constitución están más predispuestos a la ira, otros a otras concupiscencias o pasiones[151].

148. *In Ethic. Nic. Ar.*, VI, cap. XI, 1144 b 1, 30-40 (Leonina); lectio XI, n.1277 (Marietti).

149. *De Ver.*, Q. 16, a. 2, ad 4, 132-137.

150. Cfr. ZAGAL & AGUILAR-ÁLVAREZ, *Límites de la argumentación ética en Aristóteles. Lógos, physis y éthos*, Publicaciones Cruz O., S. A., México D.F., 1996, p. 126 y ss., p. 146.

151. «(…) Tertia est opinio media, quod scientiae et virtutes secundum aptitudinem insunt nobis a natura; sed earum perfectio non est nobis a natura. Et haec opinio melior est; quia sicut circa formas naturales nihil derogat virtus naturalium agentium; ita circa adeptionem scientiae et virtutis studio et exercitio suam efficaciam conservat. Sciendum tamen est quod aptitudo perfectionis et formae in aliquo subjecto potet esse dupliciter. Uno modo secundum potentiam passivam tantum; sicut in materia aeris est aptitudo ad formam ignis. Alio modo secundum potentiam passivam et activam simul: sicut in corpore sanabili est aptitudo ad sanitatem; quia corpus est susceptivum sanitatis. Et hoc modo in homine est aptitudo naturalis ad virtutem; partim quidem secundum naturam speciei, prout aptitudo ad virtutem est communis omnibus hominibus; et partim secundum naturam individui, secundum quod quidam prae aliis sunt apti ad virtutem. Ad cuius evidentiam sciendum est quod in homine triplex potest esse subjectum virtutis, sicut ex superioribus patet; scilicet intellectus, voluntas, et appetitus inferior, qui in concupiscibilem et irascibilem dividitur. In unoquoque autem est considerare aliquo modo et susceptibilitatem virtutis, et principium activum virtutis. Manifestum est enim quod in parte intellectiva est intellectus

En cualquier caso, la *virtus naturalis* es en sí misma también una aptitud y dispone hacia la *virtus moralis*, sin identificarse con ella: la *virtus naturalis* en sí misma es imperfecta. Y añade Santo Tomás: «los hábitos naturales de este modo, parece que son nocivos si se prescinde del discernimiento del intelecto»[152]. La virtud natural es disposición a la virtud moral, pero no basta, y sin la *discretio intellectus* puede incluso resultar nociva:

«Pues si alguien tiene una fuerte inclinación a alguna obra de virtud moral, y no posee la discreción para esta obra de virtud moral, puede ocasionar una grave lesión, bien del propio cuerpo, como en el caso de aquel que se inclina sin discernimiento al ayuno, bien respecto a lo exterior, si por ejemplo se inclina a la liberalidad, y lo mismo sucede con otras virtudes. Pero si este tipo de inclinación va acompañado del discernimiento en las obras, entonces es grande el avance según la excelencia de la bondad. Y el hábito, que será similar a tal operación hecha con discernimiento, será propiamente virtud perfecta, que es la virtud moral»[153].

Mediante la virtud natural, por tanto, se dispone el hombre hacia la virtud moral; pero a la vez ésta es, desde cierto punto de vista, una necesidad natural. Dicho de otro modo: lo estrictamente natural en el hombre no es tal, pues está desde el principio dirigido a lo propiamente moral; al

possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, in quorum cognitione consistit intellectualis virtus; et intellectus agens, cuius lumine intelligibilia fiunt actu; quorum quaedam statim a principio naturaliter homini innotescunt absque studio et inquisitione; et huiusmodi sunt principia prima, non solum in speculativis, ut: omne totum est maius sua parte, et similia; sed etiam in operativis, ut malum esse fugiendum, et huiusmodi: haec autem naturaliter nota, sunt principia totius cognitionis sequentis, quae pr studium acquiritur; sive sit practiva, sive sit speculativa. Similiter autem circa voluntatem manifestum est quod est aliquod principium activum naturale. Nam voluntas naturaliter inclinatur in ultimum finem; finis autem in operativis habet rationem principii naturalis; ergo inclinatio voluntatis est quoddam principium activum respectu omnis dispositionis, quae per exercitium in parte affectiva acquiritur. Manifestum autem est quod ipsa voluntas, inquantum est potentia ad utrumlibet se habens, in his quae sunt ad finem, est susceptiva habitualis inclinationis in haec vel illa. Irascibilis autem et concupiscibilis naturaliter sunt obaudibilis rationi; unde naturaliter sunt susceptivae virtutis, quae in eis perficitur, secundum quod disponuntur ad bonum rationis sequendum. Et omnes praedictae inchoationes virtutum consequuntur naturam speciei humanae, unde et omnibus sunt communes. Est autem aliqua inchoatio virtutis quae consequitur naturam individui, secundum quod aliquis homo ex naturali complexione vel coelesti impressione inclinatur ad actum alicuius virtutis; et haec quidem inclinatio est quaedam virtutis inchoatio; non tamen est virtus perfecta; quia ad virtutem perfecta requiritur moderatio rationis: unde in definitione virtutis ponitur, quod est electiva medii secundum rationem rectam. Si enim aliquis absque rationis discretione inclinationem huiusmodi sequeretur, frequenter peccaret (…)». *De Virt.,* Q. un. a. 8, sol. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 63, a. 1, sol.

152. *In Ethic. Nic. Ar.*, VI, cap. XI, 1144 b 1, 42-51 (Leonina); lectio XI, n. 1278 (Marietti).

153. *In Ethic. Nic. Ar.*, VI, cap. XI, 1144 b 1, 55-66 (Leonina); lectio XI, n.1279 (Marietti).

mismo tiempo, lo moral es natural al hombre, casi como una cuestión de supervivencia, aunque, evidentemente, no hay que entender esto en sentido estricto (como si uno se fuera a morir necesariamente *por* carecer de virtudes).

Como es obvio, no es necesario afirmar que la ausencia de virtudes acarrea consigo la muerte física, pero piensa Aristóteles que la virtud moral es imprescindible para llevar una vida humana feliz. Para este fin no basta la virtud natural. Dotado sólo de templanza o fortaleza natural un hombre no lleva una vida feliz. Como apuntábamos, es preciso el discernimiento del intelecto –otro modo de referirse a la prudencia– para que tales virtudes naturales adopten el rango de virtudes morales. De otro modo, los fines de esas virtudes naturales, no quedarían integrados en el bien humano. A la prudencia, en efecto, corresponde introducir orden en nuestras acciones, orientándolas al bien *totius vitae*.

Por sus respectivas virtudes naturales cada hombre se encuentra inclinado a ciertas obras que en principio cabe llamar buenas. Sin embargo, que lo sean realmente, en la práctica, depende de tomar en consideración otros factores, y esto compete a la prudencia. Luego lo veremos más despacio. Ahora nos basta con retener que a la prudencia compete el transformar una vida *secundum naturam* –donde *secundum naturam* es sinónimo de espontáneo– en una vida *secundum naturam* que atienda al fin, al bien humano. En este sentido, la vida *secundum naturam* coincide con la vida *secundum rationem*.

Considerada de este modo, la alusión a una vida *secundum rationem*, no tiene ya que sonar como una propuesta formal, porque la racionalidad de la que aquí se habla opera sobre unas disposiciones naturales en sí mismas buenas, y cuya bondad moral depende simplemente de saber hacer uso de ellas en el momento oportuno, del modo oportuno. Esto, como hemos visto, compete a la prudencia.

El contenido de aquellas virtudes naturales –está de más recordarlo–, no es arbitrario, ni es en lo esencial fruto de la convención o de la costumbre. Llamamos templanza a un modo de habérselas con los bienes deleitables, y fortaleza a un modo de habérselas con los bienes arduos, modos de actuar que calificamos naturalmente como buenos allí donde los reconocemos. Asimismo, llamamos justicia a un modo de habérselas con el bien ajeno, en el que atendemos a cierta razón de igualdad. Nada de esto es puramente formal. Y, en consecuencia, tampoco lo será la vida *secundum rationem* que se edifique en atención a esos modos de habérselas con tales bienes.

Una idea, en todo caso, debe quedar clara: en la medida en que asignamos a la prudencia la tarea de saber usar las virtudes, y confiamos a este saber usar la transformación de la mera virtud natural en virtud moral, deben descartarse como radicalmente imprudentes todos aquellas acciones en las que, aparentemente, se usa una virtud para un mal fin. Acaso no esté de más recordar en este contexto, que es precisamente en el ámbito de la justicia donde encuentran su sentido las demás virtudes morales, todas ellas de menor dignidad que la justicia[154]. Y es que, como observa Jean Porter, los mismos conceptos de templanza y de fortaleza tienen algo de incompleto mientras no los refiramos a un contexto más amplio[155], definido en última instancia no tanto en función de cultura concreta, como en función de las relaciones objetivas de justicia que cabe descubrir en cualquier tipo de convivencia humana; finalmente en atención al bien común[156]. Sin duda, esto último admite puntualizaciones, pues en la medida en que virtudes como la templanza y la fortaleza tratan de introducir orden en las pasiones, su objeto siempre será diverso y relativamente independiente de la justicia, cuya tarea es introducir orden en las acciones mediante las cuales nos relacionamos con los demás. Con todo, las relaciones de justicia constituyen un primer contexto en el que la práctica de las otras virtudes adquiere mayor sentido[157].

En cualquier caso, la búsqueda de una conexión interna entre las virtudes no es original de Santo Tomás. La unidad o, al menos la reciprocidad de las virtudes es una tesis platónica que también Aristóteles

154. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 66, a. 4, sol.

155. PORTER, J., *The Recovery of Virtue*. *The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, Westminster, John Knox Press, Louisville, 1990, p. 120.

156. «In particular, the good of individuals cannot finally be at odds with the true common good of the community, which is the informing ideal of justice (*S. Th.* II-IIae, Q. 58, aa. 5, 6). Not only is it the case that the true good of the human person includes full membership in a community, which can only be achieved through justice on both sides, but even the private goods of individuals cannot be attained apart from participation in a well-ordered community. Moreover, even the most well-meaning individual, who intends to live in right relationship with her neighbours and her community, will fail to live in a way that truly promotes both her own well-being and that of others, if she lacks prudence (*S. Th.* I-IIae, Q. 58, a. 4)». PORTER, J., *The Recovery of Virtue*, pp. 121-122.

157. No es el único: del mismo modo que el fin o bien común político funda una legalidad humana, y un contexto humano en el que la práctica de las virtudes adquiere sentido, así también el fin o bien común divino funda una legalidad divina, y otro contexto en el que la práctica de las virtudes adquiere plenitud de sentido. Santo Tomás expresa esto de modos diversos en muchos lugares: "el principal intento de la ley divina –escribe en una ocasión- es encaminar a los hombres a Dios, así como el de la ley humana mira a establecer el orden entre los mismos hombres" (S.Th. I-IIae Q. 99, a. 3); o también: "Así como la ley humana mira principalmente a fomentar la amistad entre los hombres, así también la ley divina mira a establecer la amistad del hombre con Dios" (S. Th.I-IIae Q. 99, a.2).

hace suya, si bien no en los mismos términos. Se trata de una tesis sujeta a muchas críticas que podríamos llamar «empíricas», pues aparentemente todos los días encontramos personas que tienen unas virtudes y carecen de otras. Sin embargo, la unidad de la virtud moral no hace referencia a virtudes naturales o imperfectas, sino a virtudes perfectas, dirigidas por la prudencia: virtudes morales[158].

Lo propio de la perspectiva moral es valorar las acciones con respecto al fin-bien total de la vida. En este sentido, toda virtud moral es estrictamente *secundum naturam*, por cuanto, rectificando la voluntad, actualiza la disposición del hombre hacia el fin último. Como hemos apuntado, sin embargo, dentro de la virtud moral –*secundum naturam*– puede establecerse todavía una nueva diferencia, atendiendo a que secunde directamente o no los bienes a los que inclina inmediatamente la naturaleza. Según eso, puede hablarse de virtudes *secundum naturam*, y de otras que, a falta de un nombre mejor, podemos calificar de *secundum rationem*:

«De los actos virtuosos podemos hablar de dos maneras: en primer lugar, en cuanto virtuosos; en segundo lugar, en cuanto que son tales actos de virtud, considerados según su especie propia. Así, si hablamos de los actos virtuosos en cuanto virtuosos, todo acto de virtud pertenece a la ley de la naturaleza. Ya se ha dicho, en efecto, que a la ley de la naturaleza pertenece todo aquello a lo que el hombre se encuentra inclinado según su naturaleza (*secundum suam naturam*). Ahora bien, cada uno se inclina naturalmente a la operación que le es conveniente según su forma, como el fuego a calentar. De donde, dado que el alma racional es la forma propia del hombre, existe una inclinación natural en el hombre a que actúe *secundum rationem*. Y esto es actuar *secundum virtutem*. De donde según esto, todo acto de las virtudes es de ley natural: en efecto, a cada uno le dicta su propia razón que actúe virtuosamente. Pero si hablamos de los actos virtuosos considerados *en sí mismos*, esto es, considerados en sus propias especies, entonces no todo acto virtuoso es de ley natural. En efecto, se hacen muchas cosas *secundum virtutem*, a las que no inclina primariamente la naturaleza, sino que los hombres las han encontrado por la inquisición de la razón, útiles para la vida buena»[159].

158. Cfr. GEACH, P., *Las virtudes*, Eunsa, Pamplona, 1993, tr. Arregui, J. V. & Rodríguez Lluesma, C.

159. *S. Th.* I-IIae, Q. 94, a. 3, sol. Nótese que estos últimos actos, a los que la naturaleza no inclina de por sí, pueden calificarse de *secundum naturam* en el primer sentido, esto es, en cuanto buenos. En cuanto buenos son convenientes a la naturaleza humana, pues la perfeccionan, y son teleológicamente *secundum naturam*. Pero estrictamente hablando no son *secundum naturam* desde el punto de vista del origen –*a natura*– pues son consecuencia de un razonamiento.

En ese texto se muestra claramente que lo *secundum naturam* tiene dos acepciones: en una de ellas *secundum naturam* es sin más cualquier acto bueno o perfectivo de la naturaleza humana. En este sentido, cuando decimos que cualquier acto virtuoso es *secundum naturam*, insistimos en el aspecto teleológico, haciendo hincapié en el fin o el bien propiamente humano: el *bonum rationis* o el *bonum hominis* que de una manera práctica asume e integra en la acción los bienes que pertenecen a la integridad de la naturaleza humana. En el segundo caso, existe una referencia más clara a la *inmediatez* con que la misma naturaleza nos propone determinados fines como virtuosos, sin inquisición de la razón, lo cual varía de unos hombres a otros, según sus diferentes peculiaridades naturales, y en este sentido, sólo algunos son *secundum naturam*.

Este último sentido de virtud *secundum naturam* se identifica, pues, con la virtud natural de la que habla Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*: es la virtud imperfecta, que requiere la intervención de la razón para servir realmente a la integridad del bien humano. En efecto: para que el comportamiento virtuoso lo sea realmente, ha de proceder no de un impulso ciego sino de la elección que presupone la deliberación de la razón[160]. Esto no exige siempre una deliberación actual: la deliberación puede muy bien quedar condensada en los hábitos. A partir de ahí, el crecimiento en virtud hace nacer esa connaturalidad con el bien moral, que permite describir al hombre bueno como aquel al que se le aparece como bueno lo que realmente es bueno. Por eso Aristóteles puede asignar a la educación moral la tarea de aprender a dolerse y a complacerse como es debido. En este sentido, importa subrayar asimismo que el comportamiento *secundum rationem* no busca anular las tendencias naturales, sino su integración práctica. Tal integración no es extraña al fin propio de cada una de las tendencias, pues cada una de ellas está abierta a una prosecución racional semejante, y la reclama, hasta el punto de que el verdadero fortalecimiento de cada una de ellas sólo puede acontecer mediante su integración

160. En este sentido, puede entenderse una de las indicaciones de FINNIS: «The basic human goods, taken with factual possibilities, delimite the range of intelligent action; anything one does which does not somehow instantiate one of those goods is pointless. But one does not go wrong by limiting one's actions to the intelligent, nor by choosing here and now to pursue only one or a few of the basic goods, and not others; that too is a limitation which, so far from being unreasonable, is actually required by reason. Where one does go wrong is by choosing options whose shaping has been dominated by feelings, not feelings which support or are in line with reasons (as every reasonable action must be somehow emotionally supported), but feelings which are calling the tune, not to the extent of swamping free choice and determining one's action but rather by impairing the rational guidance of action, fettering one's reason, limiting its directiveness, and harnessing it as feeling's ingenious servant». FINNIS, J., *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1991, p. 43-44.

armónica con las demás –por eso puede hablarse de la virtud moral como *ultimum potentiae*, en frase que Santo Tomás toma de Aristóteles– lo cual, como se ha dicho repetidamente, requiere la intervención de la prudencia.

6. PRUDENCIA Y ACCIÓN

De lo que hemos visto en el epígrafe anterior se desprende que no hay virtud moral sin prudencia. Si la virtud asegura la rectitud de los fines de acuerdo con los que actúa el agente, la prudencia asegura la rectitud de la deliberación. Debido a esto, comenta Naus, prudencia y virtud moral se perfeccionan mutuamente[161]. La realidad de esta perfección recíproca nos lleva a reparar en una característica esencial a la vida moral: el crecimiento. Sólo porque la vida moral es esencialmente dinámica, tiene sentido la idea de una perfección recíproca entre virtud moral y razón práctica, que no es, en realidad, otra cosa que la perfección misma del agente humano.

En efecto, páginas atrás apuntábamos que la parte apetitiva del alma, sin ser ella misma racional, participa no obstante de la razón, de tal manera que está abierta y hasta reclama una prosecución racional que revierta en la perfección integral de su sujeto. Por eso hablábamos de una aptitud natural a la virtud: porque es precisamente en cuanto ordenados por la razón práctica como la volición natural de los distintos bienes puede armonizarse con la perfección que reclama nuestra naturaleza racional[162]. Así perfeccionada, la acción *secundum rationem* es, simultáneamente, la acción *secundum virtutem* y la acción *secundum naturam*. Esa acción goza

161. «Indeed, prudence and the moral virtues are reciprocally perfective. On the one hand, prudence enters into the very definition of moral virtues, and is needed to perfect all the virtues in the appetitive part of the soul, since without this habit reason would judge only imperfectly and with difficulty about proper means to the end. Prudence is thus nobler than the moral virtues since moves them, informs them, and since it has for its matter all morality and all virtues in some way share in prudence. Prudence, therefore, but not art, is a cardinal virtue. On the other hand, prudence itself must be perfected by moral virtues. Prudence orders means to the end». NAUS, J. E., S. J., *The Nature of the Practical Intellect according to Aquinas*, p. 116.

162. «Hoc ipsum quod est conformari rationi rectae est finis proprius cuiuslibet moralis virtutis: temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo divertat a ratione; et similiter fortitudo ne a recto iudicio rationis divertat propter timorem vel audaciam. Et hic finis praestitutus est homini secundum naturalem rationem: naturalis enim ratio dictat unicuique ut secundum rationem operetur. Sed qualiter et per quae homo in operando attingat medium rationis pertinet ad dispositionem prudentiae. Licet enim attingere medium sit finis virtutes moralis, tamen per recta dispositionem eorum quae sunt ad finem medium invenitur». *S. Th.* II-IIae. Q. 47, a. 7, sol.; Cfr. PORTER, J., *The Recovery of Virtue*, p. 155.

de una naturalidad diversa a la naturalidad del instinto, una naturalidad indirecta[163], precisamente por estar mediada por la razón práctica. Pero es natural en sentido teleológico[164], porque apunta, mediante ciertas acciones, no a un fin particular –como sucede en el arte– sino al fin de la vida buena en general[165].

En esta labor, la prudencia se ve asistida por los primeros principios de la razón práctica, pero no se confunde con ellos. Mientras que tales principios, según Santo Tomás, son poseídos naturalmente, la prudencia es una virtud que se adquiere mediante la experiencia y el aprendizaje[166]. De

163. Tomo la expresión de SPAEMANN. Cfr. *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, p. 134.

164. «Habitus specie distinguuntur non solum secundum obiecta et principia activa, sed etiam in ordine ad naturam. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa. Et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus et malus: nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturae agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturae. Sicut actus virtutum naturae humanae conveniunt, eo quod sunt secundum rationem: actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant. Et sic manifestum est quod secundum differentiam boni et mali, habitus specie distinguuntur (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 54, a. 3, sol.

165. Aquí se podría plantear el problema siguiente: dado que tenemos un fin único, que es sobrenatural, ¿cómo nos ordena la prudencia a tal fin?. Al respecto dice HALL: «Recall what Aquinas has said earlier in the *Summa*, that the acquired moral virtues 'order man well with respect to the ultimate end in some specific sort of action, but not with respect to the ultimate end simpliciter. Recall as well Thomas's distinction between the infused moral virtues, which enable men and women to conduct themselves as 'citizens of the household of God', and the acquired moral virtues, through which they 'conduct themselves well in ordination to human matters'. Taking now Thomas's treatment of prudence in the *Secunda Secundae*, including his discussion of the species of prudence, we might conclude that each sort of prudence, infused and acquired, directs a person to the human end, understood either as supernatural or natural, and to a correspondingly distinct community. Infused prudence, perfected in charity, enables a person to order himself or herself well with regard to what is necessary for union with God; as such, it confers understanding for what is conducive to becoming 'citizens of the household of God', and it commands accordingly. Acquired prudence, on the other hand, is directed to achievement of the natural human good; it enables a person to know and choose what is good for the civil community to which the individual belongs (according to his or her role in that community). Both activities are prudential, on Thomas's view, and both are ordered to the achievement of the human good. But acquired prudence is more specialized, being directed to the communal good of men and women in this life; this good is itself subordinated to the good of God as ultimate end». HALL, P., *Narrative and the Natural Law. An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1994, p. 84.

166. «Thomas asks (…) if prudence can be in us by nature; he responds that the most universal principles of action are in us by nature (through synderesis), but that 'posterior universal principles' are acquired 'through discovery according to the way of experience or through teaching'. That is, even an understanding of the ends of prudence is enlarged and enriched through reflection and experience. Likewise, with regard to actions conducive toward these ends, such actions are in no way given by nature. Since prudence most properly is concerned with what is in regard to the end (quae sunt ad finem), prudence thus cannot be said to be in us by nature». HALL, P., *Narrative and the Natural Law*, p. 83.

ahí que la adquisición de tal virtud esté en parte condicionada por la integración en una comunidad concreta, y en consecuencia, sea posible hablar, como lo hace Pamela Hall, de una estructura narrativa de nuestro conocimiento moral[167].

Aquí, sin embargo, no me interesa tanto explorar ese camino, como subrayar la intrínseca referencia de la prudencia a la acción, un punto en el que la prudencia difiere del arte. En efecto, a diferencia de lo que ocurre con el arte –que puede poseerse y no ejercitarse– carece de la virtud de la prudencia el que simplemente considera el modo recto de actuar aquí y ahora, pero no actúa: *ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quae est finis practicae rationis*[168]. El motivo no es otro que el ya apuntado: no hay prudencia sin virtud moral, y la virtud moral compromete a la voluntad[169], cosa que no sucede con el arte.

En ello puede verse otro argumento implícito a favor del carácter moral del primer precepto de la razón práctica: «el bien ha de hacerse, y el mal ha de evitarse». Mientras que no siempre es preciso hacer el bien particular prescrito por un arte, siempre es preciso actuar el bien prescrito por la prudencia. Bien mirado, esta observación habla a favor de la presencia tácita de los primeros principios –habitualmente conocidos por la sindéresis– en el razonamiento propio de la prudencia, no en el sentido de que tales principios sean prescritos por la prudencia, sino más bien en el sentido de que ellos son presupuestos por la prudencia en su razonamiento. En esto, la prudencia guarda cierta analogía con el hábito de ciencia que, en el orden especulativo, presupone los principios conocidos por el intelecto. A diferencia del intelecto y la sindéresis, que son hábitos de los primeros principios especulativos y prácticos respectivamente,

167. «When I speak of the narrative nature of our knowledge of the natural law in Thomas, I mean, first, that the natural law (as both knowledge of human nature and what conduces to the flourishing of human nature) is discovered progressively over time and through a process of reasoning engaged with the material of experience. Such reasoning is carried on by individuals and has a history within the life of communities. We learn the natural law, bot by deduction, but by reflection upon our own and our predecessors' desires, choices, mistakes, and success». HALL, P., *Narrative and the Natural Law*, p. 94.

168. El texto sigue diciendo: «(…) Nullus autem potest convenienter aliquid alteri applicare nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa sunt operationes». *S. Th.* II-IIae, Q. 47, a. 3, sol.

169. «Laus prudentiae non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicae rationis. Et ideo si in hoc defectus accidat, maxime est contrarium prudentiae, quia sicut finis est potissimus in unoquoque, ita et defectus qui est circa finem est pessimus. Unde ibidem Philosophus subdit quod prudentia non est solum cum ratione, sicut ars: habet enim, ut dictum est, applicationem ad opus, quod fit per voluntatem». *S. Th.* II-IIae, Q. 47, a. 1, ad 3.

ciencia y prudencia, para Tomás de Aquino, versan claramente sobre los medios:

«Del mismo modo que en la razón especulativa hay algunas cosas conocidas naturalmente, de las cuales hay intelecto; y algunas que a través de ella llegan a conocerse, –las conclusiones– de las cuales hay ciencia, así también en la razón práctica preexisten algunas cosas como principios conocidos naturalmente, y estos son los fines de las virtudes morales, porque el fin es en lo operable como el principio en las cosas especulativas; y hay también algunas cosas que son en la razón práctica como conclusiones, y de este tipo es todo aquello que es para el fin, a lo cual llegamos desde los mismos fines. Y de estas hay prudencia, que aplica los principios universales a las conclusiones particulares operables. Por lo cual no le compete a la prudencia prescribir los fines de las virtudes morales, sino tan sólo disponer de aquellas cosas que son para el fin»[170].

La prudencia, pues, se asemeja a la ciencia porque versa sobre medios; se distingue de ella, sin embargo, porque se dirige a la acción, y en este sentido, le compete regir según los fines de la sindéresis, las conclusiones particulares operables. Podríamos preguntarnos, sin embargo, cómo unos principios universales pueden regir conclusiones particulares. La pregunta es razonable, pero Santo Tomás tiene una respuesta preparada. No se trata en ningún caso de que la prudencia deduzca, a partir de unos principios universales, lo que conviene hacer aquí y ahora[171]. Esto ni siquiera sucede en el orden especulativo: contando sólo con una premisa universal, y a falta de una segunda premisa más particular, el hábito de ciencia no puede deducir conclusiones particulares. Análogamente, en el orden práctico, junto a los principios universales prácticos –los *semina virtutum*– que según Santo Tomás son conocidos y prescritos naturalmente por la razón[172], habrá que suponer un conocimiento del fin de la acción particular, lo cual no puede suceder sin la intermediación de lo que el

170. El texto citado comienza así: «Finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanae animae est secundum rationem esse; ut patet per Dionysium, 4 cap. De div. nom. Unde necesse est quod fines moralium virtutum praexistant in ratione (…)». *S. Th.* II-IIae, Q. 47, a. 6, sol.

171. A esta manera de entender la relación entre ley natural y prudencia se dirige la crítica de NELSON en *The Priority of Prudence* , pp. 16-17.

172. «Finis non pertinet ad virtutes morales tanquam ipsae praestituant finem: sed quia tendunt infinem a ratione naturali praestitutum. Ad quod iuvantur per prudentiam, quae eis viam parat, disponendo ea quae sunt ad finem. Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas. Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam». *S. Th.* II-IIae, Q. 47, a. 6, ad. 3. Cfr. HALL, P., *Narrative and the Natural Law*, p. 39.

Aquinate llama cogitativa[173], conocida también como *ratio particularis*, facultad que hace posible nuestro conocimiento intelectual lo singular[174].

Propiamente hablando, la cogitativa es un sentido interno que cumple en el hombre una función análoga a la estimativa animal. La estimativa se caracteriza por conocer ciertas realidades que no se perciben por los sentidos externos, tales como la amigabilidad, la enemistad, la utilidad, la nocividad. Santo Tomás suele poner como ejemplo la oveja que huye del lobo porque lo percibe como un peligro. Asimismo, observa Palacios, la cogitativa humana nos proporciona un conocimiento sentido de lo más singular y concreto en orden a la vida humana y a su conservación y progreso[175]. Pues bien, el conocimiento intelectual de los fines particulares de nuestras acciones implica en su proceso a la cogitativa, ya que en último término la acción se desenvuelve en lo sensible y particular: reconocer oportunidades concretas de acción y poner por obra, concretamente, buenos fines, no sería posible sin su intervención. Contando con ella, por el contrario, la prudencia puede ya elaborar su razonamiento, su silogismo práctico.

La expresión silogismo práctico, manifiestamente tomada por analogía con el silogismo especulativo, podría suscitar equívocos. Concretamente, podría dar lugar a una visión un tanto determinista de la moral. Sin embargo, cuando Aristóteles habla de silogismo práctico, no tienen sus palabras un sentido determinista. Tampoco lo tienen las palabras de Santo Tomás cuando afirma que proponer los fines es competencia de la

173. La cogitativa se corresponde con lo que en los animales es la estimativa, por la cual el animal advierte algo como conveniente o perjudicial. El ejemplo típico es la oveja que al ver el lobo percibe un peligro para su propia naturaleza. Según Santo Tomás esto no ocurriría a menos que el animal esté dotado de un principio por el cual percibe las intenciones del lobo. Según Santo Tomás en los hombres el órgano de l estimación estaría en la célula media del cerebro, llamada "syllogistica". Tal y como él lo entiende, no hay diferencia entre el hombre y los animales en lo que se refiere a la captación de las formas sensibles, que en ambos casos depende de los sentidos exteriores. Con todo, existe una diferencia en lo que se refiere a la captación de las intenciones, porque los animales perciben estas intenciones, relativas al bien, lo conveniente y lo nocivo, por simple instinto natural. El hombre, en cambio, las percibe por cierto razonamiento. De ahí que lo que en los animales se llama estimativa natural, en el hombre se llame cogitativa: porque descubre las intenciones a través de cierto razonamiento. Y de ahí que la cogitativa se llame también razón particular, porque capta intenciones de lo individual, de modo similar a como la razón universal capta las intenciones de los universales. Cfr. *De Potentiis animae,* cap. IV.

174. «For prudence to apply general principles to singular operations, knowledge of both extremes is necessary, sc., that which is to be applied and that to which it is applied. However, singular knowledge is more important than universal as regards operation. This knowledge of singular operables requires sense activity (…) The interior sense referred to is the cogitative sense or particular reason». NAUS, J. E., S. J., *The Nature of the Practical Intellect according to Aquinas*, p. 124.

175. Cfr. PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, p. 166.

razón natural, y la tarea de la prudencia es arbitrar los medios para tales fines. Para verlo, basta insistir en que, a diferencia de lo que sucede en la técnica, la relación que existe en moral entre los medios y los fines no es extrínseca, sino intrínseca.

En este sentido es oportuna la observación de Jean Porter, que en su libro *The Recovery of Virtue*, llama la atención sobre la relativa ambigüedad de la expresión «los fines de las virtudes». La ambigüedad en cuestión tiene que ver, como ella misma señala de otro modo, con que la meta de la actuación virtuosa no se deja analizar mediante un esquema medios–fin tomado de la técnica[176]. De ser así, entonces sí que habría que interpretar las palabras de Santo Tomás en sentido determinista. En efecto: tal y como sucede en el caso de la técnica, previamente a la acción tendríamos noticia clara de los fines y la única misión de la prudencia sería enlazar actos hacia él de una manera fácilmente previsible. Como, por otra parte, se nos dice que tales fines se nos dan por naturaleza, no parece quedar mucho espacio para algo así como la «configuración» de la propia vida.

Sin embargo, distinguir entre fin extrínseco y fin intrínseco permite resolver el equívoco. Por ejemplo, materialmente hablando, dos hombres pueden proponerse un mismo fin –pongamos, comprar un billete de autobús– y tratarse, sin embargo, de acciones moralmente diferentes (dos acciones con diferente orden al fin último, con diferente intencionalidad). La diferencia estriba, precisamente, en el modo en que se proponen tal fin y el modo en que lo llevan a cabo, entendiendo por «modo» la conformidad o ausencia de conformidad de tal fin con los fines de las virtudes. Así, uno puede comprar el billete de autobús movido por el deseo de ir a ayudar a un amigo enfermo, o bien movido por el deseo de esquivar esa responsabilidad. Aunque, desde un punto de vista material, el fin que se proponen ambos agentes es el mismo –comprar un billete–, formalmente hablando, se trata de fines distintos y de dos acciones distintas.

Esto nos permite entender mejor al «hombre bueno» de Aristóteles, que, a su modo, también Santo Tomás acepta. El hombre bueno es el que, en su actuación, se guía por fines virtuosos[177], eligiendo lo que elige en

176. «The goal of acting virtuously is not the sort of goal that lends itself to means/end analysis, because this goal cannot be specified independently of some specification of the kind of action or actions that would bring it about». PORTER, J., *The Recovery of Virtue*, pp. 157-159.

177. Y rechaza *por principio* los malos fines: «(…) Huiusmodi autem principia quae in inquisitione consilii supponuntur, sunt quaecumque sunt per sensum accepta, utpote quod hoc sit panis vel ferrum; et quaecumque sunt per aliquam scientiam speculativam vel practicam in universali cognita, sicut quod moechari est a Deo prohibitum, et quod homo non potest vivere nisi

atención a ellos. Sus buenos fines dan el modo o la forma virtuosa a su acción que, por esta razón, no puede tampoco entenderse separada de tales fines: en cada acción están presentes los fines por los que se actúa, dándole forma, definiendo su intencionalidad, determinando una manera de rectificar la voluntad hacia el último fin[178].

De este modo, es la misma naturaleza peculiar de la acción la que explica que, a diferencia de lo que sucede con la obra técnica, no haya medios determinados para llegar a su fin propio[179]; el fin propio de la acción va implícito en cada elección. Por su parte, la elección, lejos de ser un simple medio para un fin extrínseco a ella, es una parte integrante del mismo fin[180], por el que la voluntad se compromete ya con ciertos bienes.

nutriatur nutrimento convenienti. Et de his non inquirit consilator (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 14, a. 6, sol.

178. Esto no excluye el poder elegir los fines de las virtudes en cuanto que se ordenan a la felicidad: «Fines proprii virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad ultimum finem. Et hoc modo potest esse eorum electio». *S. Th.* I-IIae, Q. 13, a. 3, ad 1.

179. «Operatio consistit circa aliquid vel sicut circa finem: vel sicut circa ea quae sunt ad finem. Fines autem recti humanae vitae sunt determinati. Et ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium: sicut supra (*S. Th.* I-IIae, Q. 51, a. 1; Q. 63, a. 1) dictum est quod quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes quibus inclinantur ad rectos fines, et per consequens etiam habent naturaliter rectum iudicium de huiusmodi finibus. Sed ea quae sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiarum. Unde quia inclinatio naturae semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest inesse naturaliter: licet ex naturali dispositione unus sit aptior ad huiusmodi discernenda quam alius; sicut etiam accidit circa conclusiones speculativarum scientiarum (…)». *S. Th.* II-IIae, Q. 47, a. 15, sol. Cfr. NAUS, J. E., S. J., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, p. 114.

180. «De ahí que Aristóteles –aun cuando siga utilizando la terminología hedonista medio-fin– haya visto realmente que los contenidos de la vida buena no se comportan como meros medios para alcanzarla, sino más bien como partes respecto del todo. En la relación medio-fin, el fin se define independientemente de los medios, determinando, como independientemente, la búsqueda de éstos. En cambio, no podemos saber qué es la vida lograda al margen de los contenidos que la distinguen. Estos últimos no son interpretados como medios porque los ordenemos al todo en cuestión. Ni tampoco son, por ese motivo, intercambiables entre sí». SPAEMANN, R., *Felicidad y Benevolencia,* Rialp, Madrid, 1991, pp. 57-58. «La moral –lo que Aristóteles llama praxis en sentido estricto– no conoce la separación de fines y medios propia de la técnica. Esa separación es precisamente lo que hace posible desviarse de una técnica inferior, aplicar mal sus reglas, sin necesitar por eso de equivocarse. Pero desde el momento en que no cabe separar el fin de los medios, tampoco cabe sacrificar la actuación moral en aras de un ideal superior, como puede serlo la felicidad propia , ajena, o del mayor número posible. Hay medios que constituyen nuevos caminos que se abandonan al llegar al fin y medios que constituyen partes integrantes de éste. Los primeros, pero no los segundos, son puramente técnicos; estos últimos, en cambio, son morales en sentido estricto. El deje de instrumentalismo de la definición clásica de libertad –*electio mediorum servato ordine finis*– queda así neutralizado. Y neutralizado queda así también el asomo de monotonía que acecha a toda concepción para la cual el fin supremo de la vida es siempre el mismo. Esto quiere decir, en efecto, que el fin está dado de antemano, y con ello, la forma de vida, para traducir wittgensteinianamente el Dios aristotélico. Pero que la forma de vida que hemos de seguir nos esté dada ya por la naturaleza no implica –*natura ad unum*– uniformidad alguna. Eso sería el caso sólo

El hombre bueno «lleva puestos» sus fines, y según ellos actúa –o puede actuar, si así lo quiere– de modo que en todas sus acciones están presentes los fines que le mueven.

Lo anterior permite entender mejor en qué sentido la vida feliz es fin de mis actos, porque permite comprender que la clase de acciones que debo acometer para llevar una vida virtuosa y feliz, son ellas mismas parte de tal vida[181]. A esto se refiere Aristóteles cuando afirma que «la buena acción es en sí misma fin», o cuando considera la acción virtuosa como perteneciente a la clase de cosas deseables en sí mismas[182]. Todo ello comporta que, sin necesidad de asignar a la prudencia la tarea de proponer los fines de la acción (pues la captación de estos depende de la razon natural –la sindéresis– perfeccionada por los hábitos virtuosos), sea posible, en cambio, asignarle la tarea de proponer *la acción* que, dadas estas circunstancias debe realizarse; en este sentido, «la prudencia determina qué tipos de actividad y qué acciones específicas concretarían las virtudes en las situaciones concretas que configuran nuestras vidas»[183].

Por todo lo anterior, cabe decir que el fin en el que la vida buena consiste –el bien práctico, el *bonum rationis*– es complejo y articulado, no siendo sino la integración práctica de los bienes variados que se le presentan al hombre en el momento de la acción. No se trata, por tanto, de un fin «lineal», como sucede en el caso del arte, donde una vez fijado el fin (extrínseco), los medios hacia él son por lo general fácilmente determinables. Por esta razón, el elemento inventivo es mayor en el caso de la prudencia[184]. En efecto, el razonamiento práctico propio de la prudencia no es deductivo, sino estrictamente inventivo: dados los principios –los fines de las virtudes– es preciso encontrar –*inventare*– los medios para actuarlos: «La razón natural dicta a cada uno que actúe según la razón. Pero de qué modo y por qué medios ha de encontrar el hombre en su ac-

si el fin fuera puramente técnico y estuviera así desligado de los medios». INCIARTE, F., «Sobre la libertad del intelecto, de la razón y de la voluntad», en *Razón y Libertad: homenaje a Millán Puelles*, ed. Alvira, R., Rialp, Madrid, 1990, pp. 287-288.

181. Cfr. *Ethic. Nic.*, VI, 4.

182. Cfr. *Ethic. Nic.*, X, 6, 1176 b 3.

183. PORTER, J., *The Recovery of Virtue*, p. 159. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 47, a. 7, sol.

184. «Omnis applicatio rationis rectae ad aliquid factibile pertinet ad artem. Sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectae ad ea de quibus est consilium. Et huiusmodi sunt in quibus non sunt viae determinatae perveniendi ad finem; ut dicitur in *III Ethic*. Quia igitur ratio speculativa quaedam facit, puta syllogismum, propositionem et alia huiusmodi, in quibus proceditur secundum certas et determinatas vias; inde est quod respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiae. Et ideo invenitur aliqua ars speculativa, non autem aliqua prudentia». *S. Th.* II-IIae, Q. 47, a. 2, ad 3. Naturalmente hay algunas artes en las que hay también cierto elemento inventivo, motivo por el cual se aproximan a la prudencia. SANTO. TOMÁS menciona la medicina y la navegatoria. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 47, a. 4, ad 2.

tuación el medio de la razón, esto pertenece a la disposición de la prudencia»[185].

La misma referencia al bien del alma como *secundum rationem esse* en el texto anteriormente citado[186]puede verse como una invitación explícita a introducir orden (razón) en el modo de querer tales bienes, lo cual es una tarea de la razón práctica, en su uso prudencial. Por lo demás, es preciso insistir en que previamente a la acción, no tenemos apenas información positiva acerca de cuál sea el *bonum rationis*, (o el *bonum hominis*). Todo lo más tenemos una serie de preceptos negativos que nos informan acerca de aquello en lo que no consiste ni puede consistir[187]. Pero es sólo en la acción donde, en virtud de la prudencia, que atiende a lo variado de las circunstancias[188], estamos en condiciones de descubrir en

185. *S. Th.* II-IIae, Q. 47, a. 7, sol.

186. «Finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanae animae est secundum rationem esse». *S. Th.* II-IIae, Q. 47, a. 6, sol. Adviértase también que el modo en que Santo Tomás formula el primer precepto de la razón práctica en el ese texto difiere del que ya conocemos por la Q. 94, a. 2, *bonum est faciendum et prosequendum, malum est vitandum*. Precisamente la virtualidad de formularlo como aquí lo hace –*Bonum autem humanae animae est secundum rationem esse*–, reside, como observa PORTER, en hacer explícita la conexión entre el bien fundamental de la persona humana y las virtudes. Nosotros podemos ver aquí un indicio claro tanto de la dimensión moral del primer principio como de la equivalencia práctica del *bien secundum naturam y el bien secundum rationem*. Cfr. PORTER, J., *The Recovery of Virtue*, p. 161.

187. «Some rules must be exceptionless, for example the rule against murder, because certain actions, such as murder, operate so unequivocally to destroy these goods». HALL, P., *Narrative and the Natural Law*, p. 40.

188. «La sindéresis y la ciencia moral suministran un conocimiento de objeto necesario e inmutable, sin duda imprescindible para nuestra vida, pero sumamente general y abstracto si se compara con la floración concreta de nuestros actos. Cuando de ellas aprendo, v.gr., que debo ser temperante, no aprendo a la vez cuántas ni cuáles acciones me reportarán aquí y ahora el bien en que consiste la temperancia; no me dicen cuáles son los medios de alcanzar ese bien, medios de carácter personal e intransferible, relativos a mi edad, a mi estado, a mi salud y a las demás circunstancias que me rodean. Para ser temperante no me basta con el mandamiento de la sindéresis, diciéndome desde su altura que debo sujetar y medir mis pasiones concupiscibles, ni tampoco un bello estudio sobre la naturaleza de la templanza, tejido por los razonamientos de la ciencia moral; es menester que conozca, además, las condiciones íntimas en que se desenvuelve mi apetito concupiscible, las repercusiones que en él produce el bien deleitable, mi estado, mi salud en aquel momento, las relaciones con mis semejantes, mis experiencias del pasado, etc., y solamente a la vista de estas circunstancias podré saber cuál es la acción que debo poner aquí y ahora. Este ejemplo hace ver palmariamente cómo lo que importa para el caso es el conocimiento de lo contingente en cuanto contingente, en cuanto particular y variable con el individuo y con el tiempo, esto es, la acción debida en cada caso, que siendo la debida es, sin embargo, diversa en cada circunstancia. Ahora bien; el conocimiento de lo que debo hacer necesita ser prácticamente cierto e infalible. Sin esta certidumbre no podré, por ejemplo, poner un acto de templanza que realice en mí los dictados del bien moral. En cada momento debo hacer esto y no lo otro, lo que la ley obliga desde las alturas de la sindéresis, pero adaptado aquí y ahora, acoplado a mis intransferibles circunstancias. Y para saber con seguridad lo que debo hacer en cada momento necesito que me ilustre sobre el caso una fuerza o virtud intelectual nueva, distinta de la sindéresis y de la ciencia

qué consiste positivamente. Por eso –insisto– la tarea de la prudencia es realmente inventiva.

Se comprende entonces que su función pueda describirse como «aplicar los principios a la acción»[189], bien entendido que dicha aplicación no es sino la comparación que de modo natural hace la razón entre el fin de la acción particular que el agente se propone –conocimiento posible por la intervención de la cogitativa– y los fines de las virtudes habitualmente conocidos por la sindéresis. Cuando en virtud de tal comparación, y consideradas las demás circunstancias, el fin particular se reconoce conforme con los fines de las virtudes, la razón practica prescribe la acción. Tal acción, en sí misma considerada, realiza el término medio[190] que preserva el *bonum hominis*. Con todo, el modo en que lo hace no puede predecirse de antemano[191].

En relación con lo anterior, importa subrayar que, para Santo Tomás, la tarea más propia de la prudencia no es tanto el hallazgo del término medio cuanto el prescribirlo. Esa indicación es coherente con el hecho de que la prudencia sea la virtud que perfecciona la razón práctica en cuanto práctica, es decir, en cuanto esencialmente ordenada a la acción. En este contexto cabe situar la observación de Rhonheimer, quien interpreta la ley natural como ley de la razón práctica. Entiendo que esta observación presenta la virtualidad de resolver el viejo conflicto acerca de la relación entre lo *ius naturale* y la *lex naturalis* en Santo Tomás[192], que es otro de

moral. Esta virtud, que ajusta y amolda la ley moral universal a todos los casos que pueden presentarse, es lo que llamamos la prudencia». PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, pp. 24-26.

189. «For no rule, let alone those of the natural law, can be applied or constituted without an accompanying understanding of the rules' point as understood by prudence. This is so because to know how to apply a rule or even to know which rule to apply requires the exercise of practical judgment; such judgment would have to pick out of the situation at hand the relevant particulars in order to know which rule is appropriate for it. For example, even applying a rule as absolute as the prohibition against murder requires some grasp of what constitutes murder and a grasp of which situations fall under that prohibition. One cannot intelligently select and apply a rule without some (prudential) grasp of the good that the rule is seeking to secure or protect». HALL, P., *Narrative and the Natural Law*, p. 40.

190. «Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum quae sunt ad finem medium invenitur». *S. Th.* II-IIae, Q. 47, a. 7, sol.

191. La naturaleza del término medio varía para el caso de la virtud de la justicia y para las demás virtudes. Mientras que tratándose de la justicia, el medio es un *medium rei*, en las restantes virtudes el término medio se ha de encontrar atendiendo a la naturaleza propia del agente. Este es uno de los motivos por los cuales una ética en tercera persona es notoriamente insuficiente.

192. Cfr. COMPOSTA, D., *Natura e Ragione. Studio sulle inlinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Pas-Verlag, Zürich, 1971, pp. 98-99; cfr. pp. 237-238. Cfr. BROWN, O. J., *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas*, pp. 165-177. Aquí, BROWN discute la tesis de BOURKE, según la cual la diferencia entre *ius* y *lex* sería decisiva para entender la ética de SANTO TOMÁS.

los puntos en los que Strauss y Jaffa cifran la diferencia entre el Aquinate y Aristóteles[193].

Según Jaffa, la dificultad de más peso a la hora de identificar ambos conceptos estriba en que dos de las cuatro notas que Santo Tomás atribuye a la ley, no podrían aplicarse al derecho natural aristotélico: la responsabilidad por la comunidad, y el hecho de que sea promulgada. Para Jaffa, estos dos criterios apelan a un legislador divino, responsable por la comunidad total de los hombres, y único capaz de promulgar una ley para todos ellos; lo cual requiere poner en juego la idea de Providencia desconocida para Aristóteles[194]. Según esto, en Aristóteles hay lugar para lo justo natural, pero no para la ley natural; atribuirle tal concepto sería desvirtuar su pensamiento.

Sin embargo Rhonheimer viene a descalificar implícitamente la interpretación de Jaffa, en la medida en que llama la atención sobre un aspecto frecuentemente descuidado en la exposición de la ley natural tomista, al que ya hemos hecho referencia, a saber: definiendo la ley natural como participación de la ley eterna en la criatura racional, Santo Tomás entiende que tal «participación» no es meramente pasiva –como sucede en el caso de los seres irracionales, sino que es precisamente activa, de manera que comporta el acto mismo de legislar con la propia razón. En este sentido, el precepto de la razón práctica aquí y ahora salvaría la formalidad de la ley. Cosa distinta es que reservemos el nombre de «la ley natural» para referirnos a preceptos universales, y no lo apliquemos con propiedad a los preceptos prudenciales. Por lo demás, habrá ocasión de ver cómo el mismo Tomás de Aquino se hace cargo de la peculiaridad del derecho natural aristotélico, al calificarlo de un derecho considerado *desde el uso*, asumiendo así la perspectiva prudencial con la que el griego abordaba la relación entre derecho natural y positivo.

Considerar el derecho desde el uso, en efecto, se compadece bien con la naturaleza misma de la prudencia que, como hemos apuntado, consiste básicamente en un saber hacer uso de las virtudes morales. En este sentido, aceptado que lo prudente aquí y ahora sea usar el hábito de justicia, este saber usar –la prudencia– no lleva sólo a conocer qué es lo justo, sino prescribirlo. Y es que, rigurosamente hablando, es éste –el prescriptivo– el aspecto más específico de la prudencia. Por esto, precisamente, Santo Tomás considera partes potenciales de la prudencia aquellos actos que preceden al precepto, para los cuales reserva también

193. Cfr. *Thomism and Aristotelianism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*, The University of Chicago Press, 1952, p. 168.

194. Cfr. JAFFA, H. V., *Thomism and Aristotelianism*, p. 169.

una virtud propia[195]. Dichos actos se corresponden estrictamente con la estructura medios-fin característica de la razón práctica. Según tal estructura, una vez conocido e intentado el fin, se conjugan alternativamente los actos de la razón acerca de los medios –deliberación o consejo, juicio[196] e imperio o mando–, y los actos consiguientes de la voluntad también sobre los medios –consentimiento[197], elección y uso–. Por su parte, las virtudes propias de cada uno de estos actos son, respectivamente, la *eubulia*[198] –por la que perfeccionamos el *consilium*–; la *synesis*[199] o sagacidad y la *gnome*[200]o perspicacia –por las que se perfecciona el juicio[201]–. Estas tres virtudes constituyen las partes potenciales de la prudencia, preparando su acto más propio, que es el precepto (*praecipere*)[202], la prescripción del término medio en el acto concreto[203]. En efecto: el consejo y el juicio en el que aquel concluye, no comprometen todavía la voluntad en la operación; esta última tarea compete al precepto.

Aunque la *electio* es más propiamente un acto de la voluntad que de la razón, de una manera derivada podría decirse que entra también a

195. «Virtuti qua est bene praeceptiva, scilicet prudentiae, tanquam principaliori, adiunguntur tanquam secundariae, eubulia, quae est bene consiliativa, et synesis et gnome, quae sunt partes iudicativae (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 57, a. 6.

196. «Conclusio etiam syllogismi qui fit in operabilibus, ad rationem pertinet; et dicitur sententia vel iudicium, quam sequitur electio. Et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem, tanquam ad consequens». *S. Th.* I-IIae, Q. 13, a. 1, ad 2.

197. «Appetitus eorum quae sunt ad finem, praesupponit determinatinem consilii. Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii, proprie est consensus». *S. Th.* I-IIae, Q. 15, a. 3, sol.

198. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 51, a. 1 y 2.

199. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 51, a. 3

200. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 51, a. 4, sol.

201. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 57, a. 6, ad 3. Cfr. PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, pp. 121-122.

202. Esencialmente el imperio es un acto de la razón. Sin embargo, el hecho de que mueva se debe a que permanece en él la virtud de un acto de la voluntad. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 17, a. 1, sol. Ahora bien: ¿qué acto de la voluntad? Depende. No hay que olvidar que se puede imperar la deliberación, y en ese caso el acto de la voluntad presupuesto es la intención de un fin. Pero una vez que se han elegido los medios, el imperio de cada acto concreto por parte de la prudencia sería precedido por el consentimiento en cada uno.

203. No conviene confundir el imperio, acto de la razón práctica que sigue a la elección de los medios, con el precepto de la prudencia, que es el que, como veremos, guía la elección. La diferencia entre ambos reside en el distinto orden que sigue la razón en el orden de la intención y en el orden de la ejecución: «The turning point between knowledge that is *secundum quid* practical to strictly practical knowledge is the judgment of election which, in a good man, is at the same time the command (*praeceptum*) of prudence. Thus the ultimate practical judgment, is the first strictly practical judgment. The turning point, on the other hand, between practical knowledge in the order of intention and that in the order of execution is the command (*imperium*) which follows the election». NAUS, J. E., S. J., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, p. 181.

formar parte de la prudencia[204], ya que en la elección permanece algo de la razón –el *consilium* y el juicio o sentencia en que concluye la deliberación[205]–. De hecho, en alguna ocasión, Santo Tomás prácticamente asimila el *praeceptum* a la elección[206]. Tal asimilación es sumamente significativa[207]. No obstante, justamente porque la identidad no es completa, cabe asimismo reconocer por aquí una de las diferencias entre conciencia y prudencia, (en la medida en que se considera la conciencia en un sentido prospectivo[208], es decir, referida a «lo que debe ser hecho»[209]). Si bien ambas nociones se relacionan con la sindéresis[210] –lo cual excluye de entrada el concepto de una conciencia creadora[211]–, existen diferencias entre ellas.

204. «Prudens considerat ea quae sunt procul inquantum ordinantur ad adiuvandum vel impediendum eaa quae sunt praesentialiter agenda. Unde patet quod ea quae considerat prudentia ordinantur ad alia sicut ad finem. Eorum autem quae sunt ad finem est consilium in ratione et electio in appetitu. Quorum duorum consilium magis proprie pertinet ad prudentiam: dicit enim Philosophus, in VI *Ethic.*, quod prudens est bene consiliativus. Sed quia electio praesupponit consilium, est enim appetitus praeconsiliatus, ut dicitur in III *Ethic.*; ideo etiam eligere potest attribui prudentiae consequenter, inquantum scilicet electionem per consilium dirigit». *S. Th.* II-IIae, Q. 47, a. 1, ad 2.

205. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 13, a. 1, sol.; cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 13, a. 3.; cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 14, a. 1; *S. Th.* I-IIae, Q. 14, a. 6; *S. Th.* I-IIae, Q. 14, a. 4, ad 1.

206. «In actibus etiam rationis praecipuum est praecipere, sive eligere, quod facit prudentia». *De Virt.*, Q. un., a. 12, ad 26; cfr. *In I Sent.*, d. 1, Q. 1, a. 2, ad 2. Citados por NAUS, J. E., S. J., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, p. 136.

207. «Practical reasoning even in the strictest sense can have gradations so that either judgment or election or operation can be looked upon as the conclusion of the prudential syllogism. This is not an identification of these acts, but a formal equivalence, i.e., the form of the same operable specifies the intellect in judging, the will in choosing, and the actions of the man in executing the choice». NAUS, J. E., S.J., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, p. 181.

208. Basándose en SPINNENWEBER, escribe NELSON: «Prudence depends on conscience, which he describes as moral ability in action, and conscience depends on synderesis for the first step in moral reasoning, the apprehension of 'foundational truths'». NELSON, D. M., *The Priority of Prudence*, p. 17. Pero esa *moral ability* no está tan comprometida en la acción como la prudencia.

209. No hay que olvidar, en efecto, que hay juicios de conciencia retrospectivos, por los que se enjuician los actos ya realizados. Esto le distingue de la prudencia.

210. La relación entre sindéresis y conciencia explica por qué a veces se dice de la conciencia que es divina: «Actus, etsi non semper maneat in se, semper tamen manet in sua causa, quae est potentia et habitus. Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sint, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Unde specialiter hic habitus interdum conscientia nominatur, ut supra dictum est». *S. Th.* I Q. 79, a. 13, ad 3. «Etiam ipsi habitus naturales insunt nobis ex immisione divina; et ideo cum conscientia sit actus proveniens ex habitu naturali ipsius synderesis, dicitur conscientia ex divina immissione esse, per modum quod omnis cognitio veritatis quae est in nobis, dicitur esse a Deo, a quo principiorum primorum cognitio nostrae naturae est indita». *De Ver.*, Q. 17, a. 1, ad 6, 406-413.

211. Como hace ROTTER, queriendo salir al paso de una concepción «objetivista» de la conciencia, en la que ésta comparece como una mera instancia de aplicación de la ley (cfr. ROTTER, H., *Person und Ethik. Zur Grundlegung der Moraltheologie*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien,

Así, mientras que el juicio de conciencia[212] –una conclusión obtenida a partir del hábito de sindéresis y de los hábitos de ciencia o sabiduría que informan la razón práctica[213]–, aun siendo un juicio acerca de la acción, puede no ser eficaz, tal cosa no sucede con el juicio que es fruto de la virtud de la prudencia. Ésta también incluye una intrínseca referencia a los principios del obrar moral, pero, a diferencia de lo que sucede con la conciencia, tal referencia no es meramente cognitiva, pues compromete inmediatamente el afecto[214]. Ahí tenemos la diferencia fundamental entre prudencia y conciencia[215]: mientras que el juicio de conciencia es puramente cognoscitivo, el acto propio de la virtud de la prudencia es la aplicación a la obra de un juicio electivo, que incluye afecto[216].

1993, p. 123). Para ello, sin embargo, no es preciso calificar a la conciencia de instancia creadora: basta hacer operativos los primeros principios en la situación concreta. Y esto basta también para justificar los diferentes juicios de conciencia que operando de acuerdo con los mismos principios, distintas personas pueden dar ante una misma situación.

212. «(…) Nomen enim conscientiae significat applicationem scientiae ad aliquid; unde conscire dicitur quasi simul scire. Quaelibet autem scientia ad aliquid applicari potest; unde conscientia non potest nominare aliquem habitum specialem vel aliquam potentiam, sed nominat ipsum actum qui est applicatio cuiuscumque habitus vel cuiuscumque notitiae ad aliquem actum particularem (…)». *De Ver.*, Q. 17, a. 1, sol. , 215-223.

213. «(…) Sed in secunda et tertia applicatione qua consiliamur quid agendum sit, vel examinamus iam facta, applicantur ad actum habitus rationis operativi, scilicet habitus synderesis et habitus sapientiae, quo perficitur superior ratio, et habitus scientiae, quo perficitur ratio inferior, sive simul omnes applicentur, sive alter eorum tantum: ad hos enim habitus examinamus quae fecimus, et secundum eos consiliamur de faciendis; examinatio tamen non solum est de factis, sed etiam de faciendis, sed consilium de faciendis tantum». *De Ver.*, Q.17, a.1, sol., 277-288.

214. Recordemos, en este sentido, que en la noción de sindéresis TOMÁS DE AQUINO aísla los aspectos cognitivos del obrar moral, que en Aristóteles no se encontraban explicitos, porque la ética era para éste ante todo un saber deliberativo, y lo verdaderamente importante era su eficacia práctica, motivo por el cual, lo realmente importante era poseer la virtud de la prudencia, que hace eficaz el conocimiento práctico.

215. Cfr. MCINERNY, R., *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1982, pp. 105-117. Ahí MCINERNY discute la equivalencia que PIEPER establece entre ambos términos.

216. «Iudicium conscientiae et liberi arbitrii quantum ad aliquid differunt et quantum ad aliquid conveniunt. Conveniunt enim quantum ad hoc quod utrumque est de hoc particulari actu; competit autem iudicium conscientiae in via qua est examinans, et in hoc differt iudicium utriusque a iudicio synderesis. Differt autem iudicium conscientiae et liberi arbitrii quia iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem, quod quidem iudicium est iudicium electionis. Et ideo contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur non autem iudicium conscientiae: sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum et iudicat quasi adhuc speculando per principia hoc esse malum, utpote fornicari cum hac muliere; sed quando incipit applicare ad agendum, occurrunt undique multae circumstantiae circa ipsum actum, ut puta fornicationis delectatio, ex cuius concupiscentia ligatur ratio ne eius dictamen in electionem prorumpat. Et sic aliquis errat in eligendo et non in conscientia, sed contra conscientiam facit et dicitur hoc mala conscientia facere in quantum factum iudicio scientiae non concordat. Et sic patet quod non oportet esse conscientiam esse idem quod liberum arbitrium». *De Ver.*, Q. 17, a. 1, ad 4, 326-354.

Otra diferencia no menos importante entre prudencia y conciencia, es que, la conciencia también se refiere a los actos *ya realizados*, acerca de los cuales remuerde o alaba. En este sentido, le compete un modo especial de *resolver* los actos en sus principios, y constatar de esa manera la adecuación entre ambos[217]. El juicio de la conciencia acerca de los actos ya realizados es lo que permite rectificar los posibles errores, y corregir la razón práctica. Este conocimiento entra a formar parte del bagaje de la virtud de la prudencia. Por eso puede decirse con Inciarte, que la característica principal de la razón práctica es su intrínseco carácter correctivo[218].

En lo que concierne, no ya las partes potenciales de la prudencia, sino a lo que Santo Tomás califica como partes integrales suyas[219], que perfeccionan su acto propio –el precepto–Santo Tomás llega a enumerar hasta ocho. Cinco de ellas se refieren al aspecto más propiamente cognoscitivo:

217. La conciencia como acto admite dos consideraciones; la primera corresponde al uso psicológico de la palabra conciencia. La segunda al ético, y tiene dos vías: «(…) Secundum vero alium modum applicationis quo notitia applicatur ad actum ut sciatur an rectus sit, duplex est via: una secundum quod per habitum scientiae dirigimur ad aliquid faciendum vel non faciendum; alio modo secundum quod actus postquam factus est, examinatur ad habitum scientiae, an sit rectus vel non rectus. Et haec duplex via in operativis distinguitur secundum duplicem viam quae est in speculativis, scilicet viam inveniendi et iudicandi: illa enim via qua per scientiam inspicimus quid agendum sit, quasi consiliantes, est similis inventioni per quam ex principiis investigamus conclusiones; illa autem via qua ea quae iam facta sunt examinamus et discutimus an recta sint, est sicut via iudicii, per quam conclusiones in principia resolvuntur». *De Ver.*, Q. 17, a. 1, sol., 242-258.

218. «Las decisiones prácticas, al no estar nunca respaldadas del todo por decisiones teóricas, necesitan de corrección. Y, por eso, la razón práctica no es razón sin más, sino razón rectificada, corregida, recta, correcta: no *ratio*, sino *recta ratio*, *orthos logos*. El racionalismo –concretamente Ch. Wolff– calificó la expresión recta ratio de redundante, y es que el racionalismo construye la Etica 'ad instar theoriae', 'modo geometrico'. Una teoría errónea –aristotélicamente hablando– no es una teoría. Una teoría que incluya la posibilidad de error tiene ipso facto un carácter moral de que carece la teoría aristotélica. La teoría en sentido moderno, por estar basada en el ensayo y el error (trial and error), tiene ete carácter. El experimento, la hipótesis y la corrección de la hipótesis contradicen a la teoría aristotélica, que es una ciencia sobrehumana, divina. La ciencia moderna, en cambio, es una ciencia humana y, por tatno, moral, es decir, moral o inmoral. Esta posibilidad constitutiva de error y la consiguiente necesidad de rectificación para adquirir la recta ratio se debe aal hecho paradójico –señalado ya por Aristóteles– de que en la praxis moral tenemos que usar lo que aún no poseemos, decidirnos por lo que no está, sin nosotros, del todo decidido». INCIARTE, F., «Etica y Política en la Filosofía Práctica», en *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974, pp. 210-211.

219. Además, TOMÁS DE AQUINO habla de las partes subjetivas de la prudencia (cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 50). Con ellas refiere al sujeto del que emana la acción dirigible por la prudencia (cfr. PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, p. 26). Atendiendo a este criterio, la prudencia se divide en monástica –cuando la acción prudente emana de una persona para la dirección de su propia vida– doméstica o económica –cuando se mira no ya por el bien de uno mismo sino por el bien de la familia–, y por fin la prudencia política, cuando se atiende al bien común de la sociedad civil.

memoria, por la que se conoce lo que habitualmente sucede[220]; *intellectus*, por la que conocemos las cosas presentes, ya sean necesarias o contingentes; *docilitas* por la que adquirimos conocimiento mediante instrucción[221]; *eustochia –quae est bona coniecturatio–* por la que adquirimos conocimiento por nuestros propios medios (parte integrante de la *eustochia* es la *solertia*, *quae est velox coniecturatio*)[222]. La *ratio*, por la que usamos el conocimiento para conocer la nueva situación y preceptuar adecuadamente[223], para lo cual es precisa la *providentia*, por la que ordenamos lo contingente al fin debido[224], la *circumspectio*, por la que atendemos a las circunstancias que rodean a la acción, y la *cautio*[225], por la que procuramos evitar los impedimentos para el fin[226]. Estas tres últimas se refieren más directamente al mismo acto de ordenar o preceptuar[227].

Aunque todas ellas son importantes en orden a la determinación del término medio en el que consiste la virtud aquí y ahora, aquí sólo me detendré a comentar brevemente dos de ellas[228], pensando en la relación entre objeto y circunstancias que me ocupará en el último capítulo, cuando

220. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 4, a. 1, sol.

221. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 49, a. 3, sol.

222. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 49, a. 4, sol. Cfr. PIEPER, J. *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1976, pp. 49-51; cfr. WHITE, K., «Aquinas on solertia», en *Moral and Political Philosophies in the Middle Ages, Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Philosophy*, Ottawa, 17-22 August, 1992, ed. B. Carlos Bazán, E. Andújar, L. G. Sbrocchi, New York, Ottawa, Toronto, 1995.

223. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 49, a. 5, sol.

224. Dice SANTO TOMÁS que ésta es la parte más importante,«quia omnia alia quae requiruntur ad prudentiam ad hoc necessaria sunt ut aliquid recte ordinetur ad finem. Et ideo nomen ipsius prudentiae sumitur a providentia, sicut a principaliori sua parte». *S. Th.* II-IIae, Q. 49, a. 6, ad 1.

225. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 49, a. 8, sol.

226. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 48, a. un., sol.

227. Del siguiente modo articula PALACIOS las partes integrales de la prudencia: «La prudencia es un conocimiento que, por su índole especial, requiere información del pasado y visión del presente; en suma, requiere memoria e intuición. este conocimiento se adquiere –y con esto pasamos del conocimiento mismo a su adquisición– de las dos únicas maneras como nos es accesible la noticia de las cosas: o por tradición o por invención. de ahí dos ingredientes más de la prudencia: la docilidad al magisterio de los otros, y la solercia o agilidad mental para la pesquisa propia. Pero no basta el conocimiento y su adquisición para la prudencia. Es menester, además, usar hábilmente del conocimiento adquirido: de ahí la necesidad de contar con una razón industriosa. La enumeración no es todavía completa. Estos cinco ingredientes –memoria, inteligencia intuitiva, docilidad, agilidad mental y razón– llenan las exigencias de la prudencia en su dimensión cognoscitiva. Pero ya sabemos que no es ésta la más importante; la dimensión esencial de la prudencia es preceptiva. Y para preceptuar rectamente, la razón requiere tres cosas más: 1. ordenar las acciones al fin; 2. atender a las circunstancias; 3. evitar los obstáculos. a ellas responden los tres últimos ingredientes de la prudencia: providencia, circunspección y cautela». PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, pp. 156-157.

228. Remito al libro de PALACIOS, para un comentario de las demás.

abordemos el tema de los llamados «actos intrínsecamente malos». Me refiero al *intellectus* y a la *circumspectio*.

Tal y como su nombre indica, la *circumspectio* es la parte de la prudencia que atiende a las circunstancias en las que eventualmente se desarrolla la acción, con el fin de reconocer la oportunidad de realizar un acto en sí mismo bueno aquí y ahora. El ejemplo que aporta Santo Tomás es significativo. En principio es bueno y adecuado al fin manifestar un signo de afecto a alguien, pero eventualmente puede no serlo, por ejemplo si el sujeto en cuestión lo puede interpretar como un signo de adulación. Para evitarlo es precisa la circunspección, *ut scilicet homo id quod ordinatur in finem comparet etiam cum his quae circumstant*[229].

Por su parte, el *intellectus* al que se refiere Santo Tomás como parte integral de la prudencia, no es sin más la potencia intelectiva[230], ni tampoco, como es obvio, el hábito de los primeros principios especulativos, sino el acto de estimar el fin singular del acto concreto, que constituye la premisa menor del silogismo práctico. A esto ya nos hemos referido anteriormente, cuando hablábamos de la cogitativa[231]: para elaborar un juicio moral sobre una acción concreta, es preciso por una parte, conocer el fin de tal acción, y por otra, tener conocimiento de los primeros principios universales. A lo primero sirve la cogitativa, que «juega un papel capital al darnos la visión directa de la realidad concreta, visión que el intelecto logra hacer suya reflexivamente, buscando en la orla de la idea universal y abstracta que él conoce directamente, la imagen sensible y singular de donde la ha sacado»[232]. Como ya se ha dicho, el conocimiento de los dos aspectos –el universal y el particular– queda recogido en la virtud de la prudencia[233]:

229. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 49, a. 7, sol.

230. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 49, a. 2, sol.

231. «Der ‚intellectus possibilis ist (…) eng verbunden mit der ‚vis cogitativa' und vermag ohne sie nichts aufzunehmen », observa RHONHEIMER, y sigue en nota: «So daß Aristoteles, wie Thomas bemerkt, sie eben selbst ‚intellectus' nennt; gemaß Thomas' Exegese faßt also Aristoteles den ‚intellectus possibilis' und die ‚vis cogitativa' in einem Begriff zusammen, dem ‚pathetikos nous' aus DAIII, 430 a 10ff. (weil es sich um eine Akt-Einheit handelt); insofern, d.h. als solche Einheit ist denn auch der ‚intellectus possibilis', wie Aristoteles sagt, korruptibel». RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft*, p. 527.

232. Cfr. PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, p. 168.

233. «Ratio prudentiae terminatur, sicut ad conclusionem quandam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem, ut ex dictis patet. Conclusio autem singularis syllogizatur ex universali et singulari propositione. Unde oportet quod ratio prudentiae ex duplici intellectu procedat. Quorum unus est qui est cognoscitivus universalium. Quod pertinet ad intellectum qui ponitur virtus intellectualis: quia naturaliter nobis cognita sunt non solum universalia principia speculativa, sed etiam practica, sicut nulli esse malefaciendum. Alius autem intellectus est qui, ut dicitur in VI *Ethic*., est cognoscitivus extremi, idest alicuius primi singularis

«Pertenece a la prudencia no sólo la consideración de la razón, sino también su aplicación a la obra, que es el fin de la razón práctica. Pero nadie puede aplicar de manera conveniente una cosa a otra a no ser que conozca ambas, es decir, aquello que debe aplicarse y aquello a lo que se debe aplicar. Ahora bien, las acciones versan sobre lo singular. Y por eso es necesario que el prudente conozca los principios universales de la razón y conozca también las cosas singulares, acerca de las cuales versan las acciones»[234].

Gracias a este doble conocimiento, el prudente está en condiciones de encontrar y prescribir el término medio en todos sus fines, dotando a sus acciones de una racionalidad que secunda la teleología propia de su naturaleza, en el sentido de perfeccionarla, capacitándola para una vida cada vez más integrada. La integración de la vida es, pues, la obra de la prudencia. Tal integración es posible porque la prudencia capacita a la razón práctica para habérselas con lo contingente sin dejar de atender a los principios de los que depende naturalmente la consistencia de la vida humana. De ello depende, por lo demás, lo que Tomás de Aquino, siguiendo a San Agustín, llamaba verdad de la vida:

«La verdad de la vida es la verdad según la cual algo es verdadero, no la verdad según la cual algo se dice verdadero. Ahora bien: se dice que la vida es verdadera, como cualquier otra cosa, en tanto en cuanto alcanza su regla y medida, que es la ley divina, por conformidad a la cual tiene rectitud. Y tal verdad o rectitud es común a cualquier virtud»[235].

Según explica Santo Tomás, cuando hablamos de la verdad de la vida, no hablamos de la verdad de un juicio acerca de la vida, sino de la verdad de la vida misma. No hablamos, pues, de la verdad lógica, sino de la verdad ontológica. La vida puede ser verdadera o falsa como el oro, dependiendo de que se adecue o no a su regla y medida. Tal regla y medida es la ley divina: es la conformidad a la ley divina lo que hace a la vida verdadera. Bajo el término ley divina se ha de entender no sólo la ley nueva sino la ley natural, que ciertamente puede verse como la ley interna a la razón práctica[236]. Esta interpretación es coherente con lo que, en esta

et contingentis operabilis, propositionis scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiae, ut dictum est. Hoc autem primum singulare est aliquis singularis finis, ut ibidem dicitur. Unde intellectus qui ponitur pars prudentiae est quaedam recta aestimatio de aliquo particulare». *S. Th.* II-IIae, Q. 49, a. 2, ad 1.

234. *S. Th.* II-IIae, Q. 47, a. 3, sol.

235. *S. Th.* II-IIae, Q. 109, a. 2, ad 3.

236. Pues, como hemos dicho repetidamente, no hay razón práctica sin naturaleza; en este sentido, hablar de razón práctica es hablar de los fines naturales desde los que ésta ha de operar para ser consistente en sus obras.

ocasión, sigue diciendo Tomás de Aquino: la verdad derivada de la conformidad con la ley divina es la verdad presente en toda virtud. Ahora bien, según hemos visto, dicha conformidad no es posible sin prudencia, pues es ella la que permite reconocer los principios en las circunstancias concretas. En este sentido, la verdad de la vida depende de la prudencia, y por consiguiente es algo práctico. Es una verdad práctica. La verdad práctica, en efecto, es el fruto propio de la prudencia[237].

7. LA VERDAD PRÁCTICA

La razón humana no tiene sólo un uso especulativo, sino también un uso práctico: no se orienta sólo a la verdad *simpliciter*, sino también a la operación –producción o acción– en el sentido de dirigirla[238]. De acuerdo con ello es posible hablar no sólo de una verdad especulativa, como aquella propiedad de nuestros juicios, por la que se da en ellos una adecuación conocida entre el entendimiento y la realidad, sino también de una verdad técnica y de una verdad práctica, que son la verdad de los productos y la verdad de las acciones respectivamente[239]. Es fácil ver que la verdad de la técnica –la verdad del entendimiento creador– consiste en que el producto se conforme a la idea y al fin al que lo ha ordenado el agente. Ahora bien: ¿en qué consiste la verdad de la acción? ¿Consiste acaso en un mero despliegue de la esencia?[240]: ¿pero qué función desempeña entonces la libertad?; ¿consiste entonces en un mero adecuarse a la realidad? Entenderla así sería asimilarla a la verdad especulativa[241], aparte de que no queda claro qué se quiere decir con ello. ¿Consiste simplemente

237. «Practical truth is perfectly verified only in prudential truth. And the metaphysical reason for this lies, I think, in the nature of the will which shares in the prudent election of means (…) In the practical truth of prudence, intellect is conformed to right appetite, or better, to appetite rectified as regards man's ultimate end, the human good which is the good of his entire being». NAUS, J. E., S.J., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, p. 149.

238. «Truth always consists in conformity with some reality. Practical truth, *qua* truth, is conformity with right appetite; its practicality consists in the fact that it rules the will». NAUS, J. E., S. J., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, p. 186. Cfr. PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, p. 51.

239. Cfr. GARCÍA HUIDOBRO, J., «Sobre la verdad práctica en Tomás de Aquino», en *Sapientia*, vol. L, 1995, pp. 243-262.

240. Cfr. ERMECKE, G., *Die natürlichen Seinsgrundlagen der christilichen Ethik*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich, 1941, pp. 59-62.

241. Según BELMANS es esto lo que le ocurre a SERTILLANGES y a LOTTIN. Cfr. BELMANS, Th. G., *Der Objektive Sinn menschlichen Handelns. Die Ehemoral des hl. Thomas*, Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt, 1984, p. 12.

en que nuestras acciones se conformen a nuestros proyectos? Este modo de entenderla, por su parte, la asimilaría a la verdad técnica. ¿Qué es, pues, lo específico de la verdad práctica?

Como es sabido, la definición genérica de verdad que Santo Tomás adopta es la que la describe como *adaequatio intellectus et rei.* Diferentes estudios en los últimos años han coincidido en destacar la constitutiva dimensión reflexiva de la verdad[242], por la cual cabe afirmar que hay verdad en el entendimiento no sólo cuando hay adecuación entre el entendimiento y la cosa, sino cuando hay, en el mismo acto, conocimiento de la propia adecuación. Santo Tomás hace consistir en esta intrínseca reflexividad la diferencia entre el conocimiento intelectual judicativo y el conocimiento sensible[243], pero, como ha observado Rhonheimer, no alude en ningún momento a que eso distinga el conocimiento teórico y el práctico. Cabe inferir por ello, que, en la medida en que se trata de una y la misma potencia, esta dimensión reflexiva es también característica del conocimiento práctico[244].

La reflexividad característica del conocimiento consiste siempre en una *reditio*, por la cual el conocimiento vuelve sobre su propio acto, de tal modo que está en condiciones de conocer la proporción existente entre el acto de conocimiento y la cosa conocida. La *reditio* es completa en la medida en que en el mismo acto de conocimiento va implícito un conocimiento del principio de operaciones y, en definitiva, de la propia esencia del cognoscente. Como ya se ha señalado, Rhonheimer llama la atención en su libro sobre la importancia de este punto por lo que al conocimiento práctico se refiere, a la vez que, de una manera muy lúcida, acierta a ver en él, la mutua implicación de ser y conocimiento[245].

La importancia del tema se empieza a calibrar cuando reparamos en que la *reditio* completa lleva consigo el conocimiento de la proporción del acto con la naturaleza humana[246]. Pienso que otra manera de expresar,

242. Cfr. SEGURA, C., *La dimensión reflexiva de la verdad*, Eunsa, Pamplona, 1991.

243. Cfr. *De Ver.*, Q. 1, a. 9, sol., 16-68.

244. Cfr. RHONHEIMER, M., *Natur als Grundlage der Moral*, p. 48.

245. «Diese reflektive Selbsterfahrung, durch die der Intellekt in einer reditio completa von den Akten auf die mehr oder weniger explizit erfaßte Natur der ihnen zugrundeliegenden Seelenvermögen (auch der sinnlichen) und schließlich auf die Natur der Seele stößt, gehört zur inneren, wirklichkeitserfassenden Struktur geistig-intellektueller Erkenntnis. Sie ist als solche nicht aus der Metaphysik oder Anthropologie abgeleitet. Im Gegenteil: Metaphysik und Anthropologie, Erkenntnis des Menschen in seinem vollen und nicht nur körperlichen und empirisch-phänomenalen Sein, sind überhaupt nur möglich dank dieser Erfahrung und aufgrund ihrer systematischen Durchdringung». RHONHEIMER, M., *Natur als Grundlage der Moral*, p. 54.

246. Cfr. ARREGUI, J. V., «Sobre el gusto y la verdad práctica», en *Anuario Filosófico*, XXIII/1, 1990, pp. 163-176.

todavía genéricamente, el contenido de esa *reditio* práctica, sería afirmando que es prácticamente verdadero lo que es *secundum naturam* y que el conocimiento práctico de esa adecuación –la adecuación de mi acción y mi naturaleza– puede también calificarse de conocimiento por inclinación[247] o por connaturalidad[248].

Si en general cabe describir la verdad en el juicio en términos de adecuación conocida, es porque, en el mismo acto, el entendimiento conoce no sólo la cosa, sino también la adecuación de la cosa y el entendimiento mismo, para lo cual, sin embargo, tiene que conocer también la potencia intelectiva, porque de otro modo no podría establecer la comparación y constatar la adecuación. Ahora bien, si conoce la potencia intelectiva,

247. «Contingit enim aliquem judicare, uno modo per modum inclinationis: sicut qui habet habitum virtutis, recte judicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, inquantum ad illa inclinatur (…) Alio modo, per modum cognitionis: sicut aliquis instructus in scientia moralis, posset judicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet». *S. Th.* I, Q. 1, a. 6, ad 3. «En sí, la fórmula 'conocimiento por connaturalidad' nos ha sugerido una posible integración del conocimiento y la inclinación, Parece haberse encontrado en el concoimiento práctico. De esta forma, 'conocimiento por connaturalidad' nos hace pensar en un saber práctico, indicador del bien propio, que será también el bien ajeno, cuando las inclinaciones, las naturalezas, de dos individuos se ajusten y correspondan entre sí. Mi 'juicio de naturaleza' servirá también para aquel cuya naturaleza vaya al unísono con la mía: conoceré mi bien, conociendo a la vez el suyo». PERO SANZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad*: *la afectividad en la gnoseología tomista*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1964, p. 46; cfr. NAUS, J. E., S. J., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, pp. 142-150.

248. Cfr. PERO SANZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad:,* p. 63, pp. 173 y ss. «Cette notion de connaissance par inclination, saint Thomas l'a développée largement, mais ailleurs (cfr. *S. Th.*II-IIae, Q.45, a. 2): la connaissance par inclination ou par connaturalité est une espèce de connaissance qui n'est pas une connaissance claire comme celle qui est obtenue par la voie des concepts et des jugements conceptuels; c'est une connaissance obscure, non systématique, vitale, par mode d'instinct ou de sympathie, et dans laquelle l'intellect, pour former ses jugements, consulte les pentes intérieures du sujet, l'expérience qu'il a de lui-même, prête l'oreille à la mélodie produite par la vibraton des tendances profondes rendues conscientes dans la subjectivité, tout cela pour aboutir à un jugement, non pas à un jugement fondé sur des concepts, mais à un jugement qui n'exprime que la conformité de la raison aux tendances auxquelles elle s'accorde». MARITAIN, J., *La loi naturelle ou la loi non ècrite*, Èditions Universitaires, Fribourg Suisse, 1986, p. 30. En relación con MARITAIN y el conocimiento connatural de la ley natural, comenta BOURKE: «It may be helpful to distinguish two kinds of knowledge of natural law: a) the way in which most men (not moral scientists) may grasp natural moral law; and b) the way in which a moral expert reflects on, and endeavors to offer a scientific or philosophical explanation of, natural law. This distinction is important to our reading of Maritain. He writes, of course, as a moral expert, but about what he sometimes calls natural (untrained, unreflective, nonphilosophical) moral knowledge. When Maritain speaks of nonconceptual, connatural knowledge, or knowledge by inclination, he is talking about level a above. He is asserting that the ordinary person grasps certain natural-law notions or attitudes in a vague, nonreflective manner. This ordinary grasping is a combination of low-grade cognitive and affective actuvity. Sometimes it is close to animal feeling. Such a natural knower is related to the moral scientist in somewhat the same way that a natural singer is to a trained teacher of singing». BOURKE, V., *Ethics in crisis*, Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1966, p. 142.

conoce también al alma, que es su sujeto. En ello consiste la *reditio* completa.

Este mismo proceso tiene lugar cuando hablamos del conocimiento práctico, si bien, en este caso, uno de los términos de la adecuación es una acción. A ello, precisamente, apunta Inciarte cuando afirma que «la verdad práctica se refiere a la verdad de las acciones, no a la de los juicios de valor sobre acciones»[249], que seguiría siendo una verdad teórica[250]. Ahora bien, como la acción tiene una estructura teleológica –actuamos por fines– es razonable considerar que el otro término necesario para hablar de una adecuación conocida connaturalmente, sean los fines de las virtudes, conocidos habitualmente por la sindéresis, y que operan implícitamente en el precepto de la razón práctica. Tarea de la razón práctica, en efecto, es mediar entre la acción concreta y los principios universales, prescribiendo, para estas circunstancias, una acción de acuerdo con aquellos fines, que, como sabemos, desempeñan el papel de primeros principios en el orden de lo operable.

Que la razón práctica haya de prescribir la acción debida aquí y ahora, teniendo en cuenta a la vez los principios universales y las circunstancias particulares, da razón de la diferencia principal que existe entre verdad especulativa y verdad práctica. En efecto: mientras que en en el caso de la verdad especulativa, es la realidad lo que «mide» la verdad del juicio –por cuanto éste «pone junto lo que en la realidad está junto, y separa lo que en la realidad está separado», lo propio del conocimiento práctico –y por tanto de su verdad– es que él mismo, a través de un juicio[251], es la medida de su objeto –llamado por eso lo operable[252]–, objeto que no es otra cosa sino la misma acción. En este sentido, es la realidad –la acción– la que se tiene que adecuar al pensamiento –al juicio práctico–y no a la inversa. Ahora bien, como ya hemos visto en el epígrafe anterior, en la medida en que la acción concreta puede verse como la conclusión de un silogismo práctico formado por dos premisas –una de las cuales hace referencia a los principios, y otra al particular operable– para hablar cabalmente de verdad

249. Cfr. INCIARTE, F., «Discovery and Verification of Practical Truth», en *Moral Truth and Moral Tradition. Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, ed. Luke Gormally, Four Courts Press, Trowbridge, Wiltshire, 1994, p. 25.

250. Cfr. INCIARTE, F., «Practical Truth», en *Persona, Verità e Morale*, Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale, Roma, 7-12 aprile 1986. Città Nuova Editrice, pp. 201-215, p. 201.

251. Cfr. RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft*, p. 307.

252. «La verdad de este intelecto operativo o práctico no es, por tanto, reflejo de una cosa que nos compele desde fuera, sino al revés, norma y medida de una cosa que puede o tiene que realizarse fuera de él, y su objeto se llama por eso operable». PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, p. 51.

práctica no sólo es precisa la adecuación de la acción al juicio práctico, sino que en tal juicio se ha de guardar fidelidad a los principios universales[253]. Y es esta doble conformidad –de la acción al precepto de la razón, y de éste a los fines naturales– lo que conocemos connaturalmente a la hora de actuar. En este sentido, la importancia de la verdad práctica reside en que en ella se opera la conexión entre moral y naturaleza.

Como advierte Naus, es precisamente esta doble conformidad de la verdad práctica lo que explica la distinta naturaleza del error subjetivo y el pecado[254]. Más arriba apuntábamos que el juicio de conciencia consiste en puro conocimiento; por comparación a él, el juicio de elección, en el que concluye el razonamiento prudencial, se compromete ya en la acción que se ha de realizar; por eso dice Santo Tomás que incluye afecto. Ahora bien, dado que el juicio de conciencia es meramente cognitivo, y se funda en principios universales, no puede ser pervertido directamente por ninguna pasión. Ciertamente en él puede darse el error, pero tal error no tiene relevancia moral mientras no esté motivado por negligencia culpable[255]; por el contrario, el juicio de elección, al estar implicado en la acción misma, está sometido a muchas influencias –principalmente por parte de las pasiones– cuyo dominio, en principio, cae bajo el poder de la voluntad. Precisamente por esto último, un «error» aquí, ya no es un simple error, sino un pecado, y consiste estrictamente en la elección; de ahí que todo pecado comporta actuar en contra de la propia conciencia.

Es obvio, por otra parte, que hablando de pecado y de conciencia no empleamos un lenguaje propiamente aristotélico, sino tomista[256], un lenguaje, con todo, que posiblemente nos permitiría encarar mejor las aporías implícitas en la exposición que hace Aristóteles del incontinente[257]. El caso del incontinente, en efecto, permite ilustrar cómo, a

253. Cfr. NAUS, J. E., S. J., *The Nature of the Practical Intelect according to Aquinas*, p. 186.

254. *Ibidem*, pp. 186-187.

255. Por eso, observa BELMANS, se equivoca FINANCE cuando afirma que alguien que sin propia culpa sigue su conciencia erronea, queda dañado *moralmente*. Cfr. BELMANS, Th. G., *Der Objektive Sinn menschlichen Handelns*, p. 17.

256. Cfr. RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis*, p. 389.

257. ARISTÓTELES dice que «el hombre incontinente actúa según sus apetitos, pero no eligiendo» (*Ethic. Nic.* III, 2, 111 b 13), afirmación coherente con esta otra: «el incontinente no es capaz de actuar» (*Ethic. Nic.*, VII, 10, 1152 a 10). Sin embargo, ambas afirmaciones no parecen compatibles con la siguiente: «la incontinencia no sólo debe rehuirse, sino que además es condenable» (VII, 1148 b 5), puesto que si no es una actuación elegida, si, por así decirlo, el incontinente está «determinado» a actuar así, ¿cómo afirmar su relevancia moral? Por otra parte, si no obra eligiendo, ¿cómo afirmar que «la incontinencia obra en contra de la propia elección» (VII, 8, 1151 a 6)? Si atendemos a los dos tipos de incontinencia señalados por Aristóteles –la de los que reflexionan, pero llevados por la pasión no se atienen a sus resoluciones; y la de los que no reflexionan–, el asunto se aclara en alguna medida: a diferencia de lo que sucede en el

pesar de la claridad del juicio, no puede hablarse de verdad práctica si, excluidos los impedimentos externos, la acción no se lleva a cabo[258]: la practicidad de la verdad práctica, valga la redundancia, estriba precisamente en que rige y regula realmente la elección. Y por eso decimos que la verdad práctica es más propiamente la verdad de las acciones que la de los juicios prácticos[259].

De cualquier manera, el término «verdad práctica» es originalmente aristotélico, y merece la pena detenerse en su examen: el texto, relativamente breve, dice así:

«Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son en el deseo la persecución y la huida; de modo que, puesto que la virtud moral

razonamiento práctico del hombre prudente, en el caso del incontinente, la elección no sigue a la deliberación: en un caso porque no se atiene a ella; en otro, simplemente porque ni siquiera ha habido deliberación: su movimiento ha seguido inmediatamente al impulso. Pero aún esto parece problemático: ¿qué significa, en efecto, ese no atenerse a lo que uno ha elegido? De entrada, algo tan simple como que la acción no sigue a la elección; que la elección no informa la acción, por tanto que no hay acción. Pero ¿equivale esto a que la elección no siga a la deliberación? Parece que no. Y parece, asimismo, que a ARISTÓTELES le hace falta otro término, para distinguir en la conclusión de la deliberación, el elemento cognitivo-moral del elemento afectivo. Precisamente esa es la diferencia que establece SANTO TOMÁS entre juicio de conciencia y juicio de elección. Esto es coherente con las indicaciones de Aristóteles cuando explica cuál es el tipo de conocimiento presente en el incontinente cuando obra. En este punto, ARISTÓTELES precisa: puesto que empleamos la palabra 'saber' en dos sentidos (en efecto, tanto del que tiene el conocimiento, pero no lo usa, como del que lo usa, se dice que saben), habrá una diferencia entre hacer lo que no se debe poseyendo el conocimiento, pero sin tenerlo en cuenta, y teniéndolo en cuenta; esto último parece extraño, pero no el obrar mal sin tener en cuenta el conocimiento» (*Ethic. Nic.*, VII, 3, 1146 b 30-35). A nosotros nos parece extraño que a él le parezca extraña la posibilidad anterior: obrar en contra del propio conocimiento: en este punto podemos detectar un cierto intelectualismo en ARISTÓTELES. Con independencia de esto, sin embargo, él está dispuesto a conceder cierto conocimiento al incontinente –motivo por el cual no llamamos simplemente incontinentes a los animales, o, a su juicio, a las mujeres y a los bárbaros–: el incontinente, en efecto, conoce las premisas universales, aunque presta más atención al conocimiento particular. En esto se parece el incontinente al embriagado o al dormido «que recita de memoria los versos de Empédocles». Por lo que anota a continuación, parece que es la disposición orgánica del incontinente la que favorece la atención dominante a la premisa particular sensible, de un modo tal que complica el razonamiento práctico –el prudente funciona con dos premisas; el incontinente hasta con cuatro–, arrastrando tras de sí la pasión.

258. «If somebody has really chosen to act in some way, then he will act accordingly whenever the circumstances permit it. They can rightly speak of action rather than of choice because the passage form the former to the later can be interrupted only accidentally. Whenever the choice is a real choice, a decision, the link between choice and action is an essential link. So, in saying that action derives from some principles or propositions Aristotle, as well as Kant, may, and indeed does, mean by 'action' choice or decision (prohairesis or election, Entscheidung), from which the action flows as it were automatically if nothing comes between». INCIARTE, F., «Practical Truth», pp. 202-203.

259. Discrepo en esto de RHONHEIMER, quien considera que la verdad práctica es la del juicio práctico del entendimiento. Cfr. *Praktische Vernunft*, p. 307.

es una disposición relativa a la elección y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento tiene que ser verdadero y el deseo recto para que la elección sea buena, y tiene que ser lo mismo lo que la razón diga y lo que el deseo persiga. Esta clase de entendimiento y de verdad es práctica. Del entendimiento teorético y no práctico ni creador, el bien y el mal son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues en esto consiste la operación de todo lo intelectual), mientras que el bien de la parte intelectual pero práctica es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto»[260].

En el texto anterior cabría distinguir dos partes. En la primera, la noción de «verdad práctica» sirve para definir la buena elección. La argumentación que desarrolla Aristóteles es simple: considerando que en la elección intervienen razón y deseo, de una manera general debe decirse que en principio la bondad de la elección vendrá determinada, de una parte, por el fin que prescriba la razón práctica –que es *simpliciter* la verdad– y, de otra, por la bondad del apetito, que depende, presuntamente, de su adecuación al fin prescrito por la razón. Según estas palabras, cabe interpretar que si el apetito persigue lo que la razón propone, y la razón propone lo que es verdadero, la elección será buena.

Sin embargo, al seguir leyendo la segunda parte del texto, nos encontramos con una nueva caracterización del bien propio de «esa parte intelectual pero práctica», a saber: que «la verdad que está de acuerdo con el deseo recto»[261]. ¿No reconocemos aquí un problema? En primer lugar, en efecto, Aristóteles ha caracterizado la bondad de la elección en función de la conformidad del apetito a la razón verdadera y el deseo recto. Pero ahora define la bondad de la razón –su verdad– en función de la rectitud o bondad del deseo. Espontáneamente se plantea una pregunta: ¿cómo determinar la rectitud del deseo? Porque si definimos la rectitud del deseo por su conformidad a la razón verdadera, nos hallaríamos ante una circularidad evidente. Este «problema» no le pasó inadvertido a Santo Tomás en su comentario: «pues si la verdad del intelecto práctico se determina por comparación al apetito recto, y la rectitud del apetito se determina por su sintonía con la razón verdadera, se sigue una cierta circularidad en dichas determinaciones»[262].

260. *Ethic. Nic.*, VI, 2, 1139 a 20-30.

261. RHONHEIMER critica la interpretación que GAUTHIER-JOLIF, que, entre otras cosas, conduciría a afirmar que la razón ni siquiera en cuanto práctica, podría mover. Cfr. RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft*, p. 311.

262. *In Ethic. Nic. Ar.*, VI, cap. II, 1139 a 27, 110-114 (Leonina); lectio II, n. 1131 (Marietti).

Según Rhonheimer, para interpretar adecuadamente el pasaje, tiene mucha importancia entender qué quiere decir Aristóteles cuando anota que, para la bondad de la elección «tiene que ser lo mismo lo que la razón diga y lo que el deseo persiga». Con ello Aristóteles no pretende trazar una identidad entre el objeto del deseo y el objeto de la razón; lejos de esto, quiere significar una vez más la característica integración de apetito y razón en la virtud[263].

Lo anterior se encuentra implícito en la interpretación que del pasaje hace Santo Tomás. Sin embargo, el Aquinate va algo más lejos, precisamente en la medida en que afronta la circularidad antes mencionada introduciendo una distinción que en Aristóteles no se encuentra tan explícita: el «apetito» es del fin y de las cosas que son para el fin[264]. Es decir, Santo Tomás distingue explícitamente dos actos distintos de la voluntad: intención del fin y elección de los medios. Es conocido, en efecto, que la consideración de la intención como un acto «distinto» de la *voluntas ut ratio* acerca de los fines, no se encuentra en Aristóteles[265]. En este sentido, no está de más notar que «aislar» la intención del fin como un acto específico, lleva consigo profundizar en el concepto de libertad, en la medida en que permite destacar con más claridad cómo el agente humano no se limita a elegir medios para realizar fines poseídos casi naturalmente en virtud de ciertos hábitos, sino que, además, se propone positivamente fines. Ciertamente, tales fines no son absolutos, precisamente porque son fines constituidos en objeto de una acción particular[266], pero eso no impide que, entretanto, se abra un lugar para una noción que está enteramente ausente de la ética aristotélica: la noción de «proyecto libre de vida». Por su parte, la elección es un acto de la voluntad que versa acerca de los medios para lograr tales fines[267].

Introducir la diferencia entre intención del fin y elección de los medios, permite distinguir un doble aspecto en la constitución de la verdad práctica: por un lado la verdad de la razón que, presupuesta en la intención de un buen fin, delibera acerca de los medios convenientes para realizarlo;

263. (Y en contra de la interpretación de GAUTHIER y JOLIF). Cfr. RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft*, pp. 313, 314.

264. «Appetitus est finis et eorum quae sunt ad finem». *In Ethic. Nic. Ar.* VI, cap. II, 1139, a 27, 115-116 (Leonina); lectio II, n. 1131 (Marietti). Cfr. ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los concepts de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Eunsa, Pamplona, 1985, pp. 79 y 95-102.

265. Cfr. RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis*, p. 277.

266. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 12, a. 1, ad 4.

267. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 13, a. 3, sol. La precisión «fines no absolutos» sirve para distinguir la intención de la *simplex volitio*, por la que queremos también fines irrealizables que no podemos intentar: con *simplex volitio*, por ejemplo, quiere un enfermo incurable la salud. Cfr. RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft und die Vernunftigkeit der Praxis*, p. 281.

por otra, la conformidad de la elección a lo resuelto por la razón en su labor deliberativa. En todo ello, sin embargo, reviste importancia advertir que la mencionada diferencia –intención, elección– no afecta en lo fundamental a la cuestión del criterio de moralidad. En efecto, entender que los medios elegidos deben ser proporcionados a los fines intentados, no constituye en sí misma una respuesta a la cuestión de la bondad de la elección. Además es preciso que los fines intentados sean, a su vez, rectos, lo cual depende de la posesión efectiva de las virtudes[268]. Sugiero seguir leyendo el texto aristotélico donde lo hemos dejado:

«El principio de la acción –aquello de donde parte el movimiento, no el fin que persigue– es la elección, y el de la elección el deseo y la elección orientada a un fin. Por eso ni sin entendimiento y reflexión, ni sin disposición moral hay elección. La reflexión de por sí no pone nada en movimiento, sino la reflexión orientada a un fin y práctica; ésta, en efecto, gobierna incluso al entendimiento creador, porque todo el que hace una cosa la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (si bien es un fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque es el hacer bien las cosas lo que es fin, y eso es el objeto del deseo. Por eso la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre»[269].

La lectura de este texto puede contribuir nuevamente a disipar interpretaciones «tecnicistas» o «teleológicas» de la virtud, entendiendo por ta-

268. Cuando faltan estas, tenemos la astucia o la *prudentia carnis*. Un ejemplo clarísimo de estos vicios, lo tenemos en la conducta de Kate descrita en la novela de STEINBECK, *Al Este del Edén*: No me resisto a citar un párrafo que ilustra nítidamente lo que es una actuación guiada por un razonamiento técnicamente perfecto que, sin embargo, puede ser moralmente mala: «para realizar como es debido cualquier acción difícil y sutil, es preciso considerar ante todo la finalidad a la cual se tiende, y luego, cuando esa finalidad ya aparece como deseable, entonces es preciso olvidarla por completo y concentrarse única y exclusivamente en los medios que conducen a ella. Gracias a este método, ni la prisa, ni el temor, o la ansiedad, pueden originar acciones erróneas. Muy pocas personas son capaces de comprender esto. Lo que hacía a Kate tan eficaz, era el hecho de que, o bien ya lo había aprendido, o había nacido con ese conocimiento. Kate jamás tenía prisa. Si surgía a su paso una barrera, esperaba a que desapareciese, antes de proseguir adelante. Era capaz de completa relajación entre los momentos en que debía actuar. Era también maestra en una técnica que es la base de toda lucha eficaz, y que consiste en dejar que el adversario haga los mayores esfuerzos que lo conducen fatalmente hacia su propia derrota, o bien encauzando su propia fuerza contra su propia debilidad. Kate no tenía prisa. Pensaba rápidamente en el fin propuesto, y luego lo apartaba de su mente, para ponerse a trabajar según su método. Construía una estructura y la atacaba, y si ésta mostraba la más leve debilidad, entonces la echaba a tierra y volvía a empezar» (STEINBECK, J., *Al Este del Edén*, Luis de Caralt Ed., Barcelona, p. 295). La actuación de Kate en esta novela –ficción, después de todo– está marcada por una extraña indiferencia ante el bien y el mal; una indiferencia que, como señala otro personaje en el curso de la acción, lleva a pensar que a Kate «le falta algo», algo sin lo cual los seres humanos no son humanos (cfr. pp. 473-474; 676).

269. *Ethic. Nic.*, VI, 2, 1139 a 31-b 6.

les aquellas interpretaciones que asimilan la virtud moral al arte, de tal manera que constituyen el fin de la acción en algo distinto de ella[270]. Aristóteles insiste en que es «hacer bien las cosas lo que es fin» de la acción, hasta el extremo de que es precisamente por esto por lo que el arte cae bajo el gobierno de la prudencia (ese es, ciertamente, el sentido de lo que afirma Aristóteles cuando dice que la reflexión práctica «gobierna incluso al entendimiento creador»). Tal cosa, sin embargo, no significa que de la acción realizada aquí y ahora, esté ausente una cierta finalidad; quiere decir únicamente que tiene sentido en sí misma[271], con independencia de que, desde un punto de vista técnico, se oriente a otra cosa[272]. Así, poco más adelante, Aristóteles puede definir la prudencia como «aquella disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre»[273].

Ahora bien: lo bueno y lo malo para el hombre se definen en función de la estructura teleológica de la naturaleza humana, una estructura que *per se* apunta a los fines de las virtudes. Para Santo Tomás, tales fines, según hemos visto, vienen *determinata a natura*. Quisiera subrayar que, afirmando esto, Santo Tomás no pervierte el sentido del texto aristotélico. Incluso remite a un texto de Aristóteles para apoyar su interpretación[274]:

270. «El prudente, no es como el artista o el técnico, que pueden realizar obras buenas en pésimas condiciones morales. El prudente, por enderezar sus actos a la perfección del bien moral, sólo puede actuar a base de disposiciones afectivas que den entereza al apetito, para que todo lo que éste inspire a la razón sea armonioso y límpido. Las virtudes morales son tantas cuantas son las clases de apetito. Hay un apetito racional, que llamamos voluntad; hay dos apetitos sensitivos, que llamamos concupiscible e irascible. Al apetito racional le rectifica la virtud moral que llamamos justicia; al concupiscible le adiestra la virtud moral que llamamos templanza: al irascible le modera la virtud moral que llamamos fortaleza. Todas estas virtudes puramente morales reciben su fin de la sindéresis, y establecen una buena disposición en la parte afectiva del hombre, imprescindible para que opere la prudencia (…) Las virtudes morales, bajo la dirección de la sindéresis, rectifican el apetito en orden al fin y lo preparan para que la prudencia dictamine, en el orden de los medios, cuál es la acción que debe ponerse. Una vez que la prudencia habla, las virtudes morales, en dependencia de ella, ejecutan bajo su dirección el acto moral». PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, pp. 96-97.

271. Y lo tiene presumiblemente por lo que advierte SPAEMANN cuando traduce praxis por «trato»: porque la praxis, a diferencia de la poíesis, tiene que ver directamente con seres humanos, que, por decirlo kantianamente, son fines en sí mismos.

272. Todo ello puede extenderse a la acción política, en la medida en que ésta es también una acción prudencial. Cfr. PALACIOS, L. E., *La prudencia política,* pp. 98-99.

273. *Ethic. Nic.*, VI, 5, 1140 b 4.

274. «Et ideo dicendum est, quod appetitum est finis et eorum quae sunt ad finem; finis autem determinatus est homini a natura, ut supra in III habitum est, ea autem quae sunt ad finem, non sunt nobis determinata a natura, sed per rationem investigantur; sic ergo manifestum est quod rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica et secundum hoc determinatur veritas rationis practicae secundum concordiam ad appetitum rectum ipsa autem veritas rationis practicae est regula rectitudinis appetitus, circa ea quae sunt ad finem. Et ideo

allí donde el griego discute si son igualmente voluntarios el vicio y la virtud[275]. En esa ocasión, ciertamente, la postura de Aristóteles es matizada: no descarta la posibilidad de que los fines se nos propongan por naturaleza, pero también considera posible la tesis según la cual conozcamos los fines en parte por naturaleza y en parte debido a nuestra disposición:

«A ambos por igual, el bueno y el malo, se les muestra y propone el fin por naturaleza o de cualquier otro modo, y, refiriendo a él todo lo demás, obran del modo que sea. Tanto, pues, si el fin no aparece por naturaleza a cada uno de tal o cual manera, sino que en parte depende de él, como si el fin es natural, pero la virtud voluntaria porque el hombre bueno hace el resto voluntariamente, no será menos voluntario el vicio, porque estará igualmente en poder del malo la parte que él pone las acciones, si no en el fin»[276].

Sea como fuere, la virtud y el vicio son para él igualmente voluntarios. Pero no es este el tema que ahora nos ocupa, sino hasta qué punto considera Aristóteles que los fines de las virtudes los tenemos por naturaleza. Que «los principios de la acción son los fines por los cuales se obra»[277] es una tesis claramente aristotélica. Pero también lo es la insistencia en que cada uno es responsable de cómo se le aparezca el fin –y por eso al bueno le parece bueno lo que en verdad lo es, y al malo cualquier cosa[278]. Esto, ciertamente, podría llevar a pensar que para él no hay fines *determinata a natura*, aunque podría también ser indicativo simplemente de que los fines en cuestión no determinan el comportamiento práctico. Es probablemente este último punto el que le lleva a admitir la doble posibilidad: «A ambos por igual, el bueno y el malo, se les muestra y propone el fin por naturaleza o de cualquier otro modo».

En cualquier caso, los dos aspectos de la cuestión –que los principios de la acción son los fines por los cuales se obra; y que cada uno es en parte responsable de cómo se le aparece el fin– quedan recogidos, según hemos visto, en la articulación que hace Santo Tomás entre sindéresis y virtud moral. En efecto: al tiempo que afirma la existencia de un hábito de los primeros principios prácticos, por el que conocemos naturalmente y de modo universal los fines de las virtudes, Santo Tomás no considera pro-

secundum hoc dicitur appetitus rectus, qui prosequitur quae vera ratio dicit». *In Ethic. Nic. Ar.*, VI, cap. II, 1139 a 27, 114-127 (Leonina); lectio II, n. 1131 (Marietti).

275. Cfr. *In Ethic. Nic. Ar.*, III, cap. XIII, 1114 b 12, 138-167 (Leonina); lectio XIII, nn. 524, 525 (Marietti).

276. *Ethic. Nic.*, II, 5, 1114 b, 12-20.

277. *Ethic. Nic.*, VI, 5, 1140 b, 15.

278. *Ethic. Nic.*, II, 4, 1113 a 24.

blemático aceptar la tesis aristotélica según la cual «el hombre corrompido por el placer o el dolor pierde la percepción clara del principio, y ya no ve la necesidad de elegirlo todo y hacerlo todo con vistas a tal fin o por tal cosa (…)», porque asume que tal corrupción se da en el nivel de los principios particulares de la acción, acerca de los que la posesión efectiva de la virtud o del vicio es lo que realmente importa. En este orden de cosas, es la virtud lo que garantiza el afecto a la buena acción, mientras que «el vicio destruye el principio»[279].

De acuerdo con lo anterior, la tesis tomista según la cual tenemos un cierto conocimiento natural de los fines de las virtudes no entra en conflicto con la tesis aristotélica, según la cual cada uno es hasta cierto punto responsable de cómo se le aparezca el fin. El conocimiento natural de los fines de las virtudes que asignamos a la sindéresis, en efecto, se refiere a los principios universales de la acción –en ello podríamos ver el fundamento de la comunidad humana[280]–; en cambio, el que a cada uno se le aparezca el fin de una manera, se refiere a los principios de la acción particular. El hecho de que Aristóteles no haya concedido especial importancia al conocimiento universal de los primeros principios –sólo mientras habla del continente y el incontinente– no quiere decir que dicha tesis sea incompatible con la interpretación que de su ética hace Santo Tomás[281].

279. *Ethic. Nic.*, VI, 5, 1140 b, 16-19.

280. «Secundum eandem similitudinem potentiae ad actum, ille qui non est liberalis, amat eum qui est liberalis, inquantum expectat ab eo aliquid quod desiderat. Et eadem ratio est de perseverante in amicitia ad eum qui non perseverat. Utrobique enim videtur esse amicitia propter utilitatem.- Vel dicendum quod, licet non omnes homines habeant completum, habent tamen eas secundum quaedam seminalia rationis, secundum quae, qui non habent virtutem, diligit virtuosum, tanquam suae naturali rationi conformem». *S. Th.* I-IIae, Q. 27, a. 3, ad 4.

281. «Contingentia dupliciter cognosci possunt. Uno modo secundum rationes universales; alio modo secundum quod in particulari. Universales quidem igitur rationes contingentium immutabiles sunt, et secundum hoc de his demonstrationes dantur et ad scientias demonstrativas pertinet eorum cognitio. Non enim scientia naturalis solum est de rebus necessariis et incorruptibilibus, sed etiam de rebus corruptibilibus et contingentibus. Unde patet quod contingentia sic considerata ad eadem partem animae intellectivae pertinent ad quam et necessaria, quam Philosophus vocat hic scientificum; et sic procedunt rationes inductae. Alio modo possunt accipi contingentia secundum quod sunt in particulari: et sic variabilia sunt nec cadit supra ea intellectus nisi mediantibus potentiis sensitivis. Unde et inter partes animae sensitivas ponitur una potentia quae dicitur ratio particularis, sive cogitativa, quae est collativa intentionum particularium. Sic autem hic accipit Philosophus contingentia: ita enim cadunt sub consilio et operatione. Et propter hoc ad diversas partes animae rationalis pertinere dicit necessaria et contingentia, sicut universalia et particularia operabilia». *In Ethic. Nic. Ar.*, VI, cap. I, 1139 a 11, 191-214 (Leonina); lectio I, n. 1123 (Marietti). Distinguiendo estas dos modos de conocer lo contingente, uno según razones universales –científico– y otro según razones particulares –consiliativo o *ratiocinativo*–, y caracterizando el proceder de ARISTÓTELES como *ratiocinativo*, SANTO TOMÁS prepara su propia posición plenamente en armonía con la del griego, y al mismo tiempo con los esfuerzos especulativos de la teología moral medieval: la caracterización de la ética como una ciencia

Y, con todo, hablar de unos primeros principios prácticos tiene implicaciones de gran interés: del mismo modo que en el terreno especulativo, el conocimiento habitual del principio de no contradicción nos lleva a detectar contradicciones en nuestro discurso, y nos pone en condiciones de rectificar los razonamientos, así también, el conocimiento habitual de los primeros principios prácticos lleva consigo afirmar la existencia de un criterio natural –interno– de la rectitud del apetito, que opera tácitamente en todas nuestras acciones[282], posibilitando intrínsecamente su corrección[283].

Por lo demás, el propio Santo Tomás no tiene inconveniente lo que afirmaba Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*: «el hombre bueno juzga bien todas las cosas y en todas ellas se le muestra la verdad. Para cada carácter hay bellezas y agrados peculiares y seguramente en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo, por decirlo así, el canon y la medida de ellas»[284]. Con ello se compadece perfectamente la siguiente afirmación de la *Summa Theologiae*: «se ha de considerar como fin más perfecto el deseado por aquel con el afecto mejor dispuesto»[285]. Es fácil entender por qué: la buena disposición del afecto –querer como es debido lo que es debido– manifiesta una vida integrada, y toda integración u orden deriva de un fin. El del avaro, por ejemplo, es excesivamente estrecho para favorecer una buena disposición del afecto; probablemente, llevado de su excesivo amor al dinero, no sabrá tratar a los seres humanos como estos lo merecen, y al hablar con ellos no podrá evitar pensar en cuánto dinero podrá sacarles.

En este sentido interesa destacar que para Santo Tomás, sólo la rectificación de la intención hacia Dios, Bien Universal, pone en condiciones de querer cada realidad como merece ser querida. Como hemos apuntado, antes del pecado, obrar con esta rectitud de intención era algo natural a la voluntad humana; en estado de naturaleza caída orientar de este modo la intención requiere esfuerzo, amén de una virtud sobrenatural –la caridad–

práctica. Cfr. WIELAND, G., *Ethica: Scientia Practica*. *Die Anfänge der Philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster, Aschendorf, 1981.

282. «In his autem quae sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti. Sed tamen et ipse appetitus finis debiti praesupponit rectam apprehensionem de fine, quae est per rationem». *S. Th.* I-IIae. Q. 19, a. 3, ad 2.

283. Cfr. INCIARTE, F., «Etica y Política en la Filosofía Práctica», en *El reto del positivismo lógico*, pp. 203 ss.

284. *Ethic. Nic.*, III, 4, 1113 a 28-32. cfr. VI, 12, 1144 a 33; X, 5, 1176 a 16; X, 6, 27.

285. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 7, sol.

a la que Santo Tomás encomienda la rectificación radical del apetito humano[286].

Extenderse en el tratamiento de las virtudes sobrenaturales excede el ámbito de la ética filosófica. No obstante, merece atención advertir que también en el orden natural obrar por el Bien Universal es el único modo que tienen los seres humanos de coincidir formalmente en la justicia sin coincidir por ello en las soluciones concretas. En este sentido conviene referir una observación de Santo Tomás en el *Tratado de los Actos Humanos*, en la *Prima Secundae*, donde se pregunta si es necesario a la voluntad humana el conformarse a la voluntad divina para ser buena, a lo cual responde que no desde el punto de vista material; sí en cambio, desde el punto de vista formal. Sólo cuando existe esta conformidad formal a la voluntad de Dios, puede haber un fundamental acuerdo entre los hombres, a pesar de que sus deberes respectivos parezcan contradictorios. El ejemplo que adjunta es significativo: un juez debe querer la muerte del criminal, porque en cuanto juez mira al bien común de la sociedad; la mujer del criminal, en cambio, que mira al bien de la familia, debe querer lo contrario. Materialmente sus voluntades divergen; sin embargo, tanto el juez como la mujer pueden coincidir finalmente en querer lo que quieren por Dios[287]. Por esto puede haber enemigos sin que haya odio por medio.

286. «Virtutes morales prout sunt operativae boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri. Et sic acquisitae sine caritate esse possunt: sicut fuerunt in multis gentilibus.- Secundum autem quod sunt operativae boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis; et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo. Et huiusmodi virtutes morales sine caritate esse non possunt. Dictum est enim supra quo aliae virtutes morales non possunt esse sine prudentia; prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiae. Ad rectam autem rationem prudentiae multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per caritatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales: sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est contradictoria non simul esse vera. Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine caritate; nec aliae virtutes morales consequenter, quae sine prudentia esse non possunt. Patet igitur ex dictis quod solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes: quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter. Aliae vero virtutes, scilicet acquisitae, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter: ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde *Rom*. 14, super illud, *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa Augustini: *ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in bonis moribus*». *S. Th.* I-IIae, Q. 65, a. 2, sol.

287. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 19, a. 10, sol.

CAPÍTULO IV

NATURALEZA Y RAZÓN EN LA ELABORACIÓN DE NORMAS

Lo visto hasta el momento permite entender en qué sentido la naturaleza es norma de la praxis: porque dada su estructura teleológica, reclama *de suyo* una serie de bienes que, integrados en cada acción por el precepto de la prudencia, redundan en la adquisición de la virtud moral, que perfecciona al hombre y lo habilita para vivir la vida que le corresponde según su naturaleza específica. Ciertamente, la mutua dependencia de virtud y prudencia podría parecer, desde el punto de vista teórico, un obstáculo notable para el comienzo efectivo de la vida moral. Sin embargo, como hemos visto a lo largo del capítulo anterior, tal objeción olvidaría la existencia de una *aptitudo naturalis* hacia la virtud moral fundada en la sindéresis y en la *voluntas ut natura*, una base natural que explica la intrínseca dimensión correctiva de la razón práctica, por la que somos capaces de rectificar nuestro comportamiento a la vista de los fracasos y los aciertos prácticos.

Hasta aquí, podríamos decir que nuestro estudio ha atendido sobre todo al dinamismo intrínseco de la naturaleza humana, en cuanto inmediatamente orientada a la acción. Pero conviene tener en cuenta que el agente moral, además de actuar, reflexiona sobre su comportamiento, y tiende a buscar razones universales y comunicables que de alguna manera corroboren su conocimiento práctico y experiencial. En ello puede verse una concreción más del dinamismo propio de la inclinación racional. Desde este punto de vista, la búsqueda de normas universales de comportamiento es una consecuencia de la naturaleza misma de nuestra razón práctica, que

no puede aceptar razonablemente una desigualdad esencial entre los seres humanos, a la hora de regir sus vidas. Al mismo tiempo, es una confirmación indirecta de la sociabilidad natural del hombre[1].

Ahora bien, ¿dónde buscar esas normas universales?, ¿cómo se originan? Desde el comienzo de la filosofía moral, la respuesta a esta pregunta ha señalado dos fuentes de normatividad: naturaleza o convención[2]. Plantear el problema en estos términos, ciertamente, podría prestarse a una interpretación dialéctica cuyo extremismo acaso no dé cuenta cabal de la naturaleza real de las normas morales, pues ni la pura convención ajena a la naturaleza, ni la pura naturaleza –ajena a la obra de la razón– pueden justificar por sí solas la vida moral. Por ello tan verdad es que hay acciones que se prohíben a causa de su intrínseca maldad, como que hay otras que vienen a ser malas en razón de ser prohibidas. Cosa distinta es que también estas últimas puedan o deban, en algún sentido, hacer referencia a la naturaleza. Por lo menos, todas nuestras reflexiones anteriores han ido en esa dirección, insistiendo desde el principio en que el criterio de moralidad es la naturaleza humana, que es una naturaleza con una teleología peculiar, abierta a una prosecución racional.

Así, en el capítulo anterior recordábamos cómo la racionalidad informa nuestra propia biología, justificando la existencia de inclinaciones más que de instintos, y reclamando, en consecuencia, una dirección racional de la conducta en el terreno abierto por esas inclinaciones. Con todo, hay un ámbito en el que la razón práctica se encuentra «más sola» a la hora de normar el comportamiento, y ese ámbito es precisamente el de la convivencia humana, donde al menos en un primer momento parece que la única norma inmediatamente natural que cabe dar es la de «atenerse a

1. Cfr. PORTER, J., *The Recovery of Virtue. The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, Westminster, John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1990, p. 147.

2. Los lugares clásicos de esa discusión son bien conocidos: el diálogo entre CALICLES y SÓCRATES en el *Gorgias* de PLATÓN; el diálogo entre TRASÍMACO y SÓCRATES, en el primer libro de la *República*, y antes, los fragmentos del sofista ANTIFONTE, que, al parecer (cfr. Antiphon, 5, *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, I, Alfred Druckenmüller Verlag in Stuttgart, 1964, p. 398), fue el maestro de TUCÍDIDES, el cual, a su vez, en el célebre diálogo de Melos, en su *Crónica de la Guerra del Peloponeso* (Libro V, 84-115), deja constancia de la tesis que mantiene el carácter convencional de la justicia en la postura del general griego ALCIBÍADES. Leo STRAUSS en su *Natural Right and History* (Chicago University Press, Chicago, 1953) ha examinado parte de esos testimonios, y los ha puesto en relación con posiciones posteriormente reiteradas a lo largo de la historia de la filosofía política. Especialmente significativo para el punto que nos ocupa tal vez sea la postura de MARSILIO DE PADUA (STRAUSS, p. 158), que, en la exposición de STRAUSS queda asimilada a la de PROTÁGORAS (STRAUSS, p. 117). PROTÁGORAS consideraba, como otros sofistas, que no es lo mismo lo justo por naturaleza y lo justo por ley, pero, a diferencia de CALICLES y TRASÍMACO, no adopta una postura agresiva, contraria a la ley, sino que la acepta como garante de la paz social. Tal habría sido en la Edad Media la postura de MARSILIO, con su *Defensor Pacis*.

las exigencias de la justicia». Ahora bien, es patente que tales exigencias, consideradas en concreto, pueden variar de unas culturas a otras[3]. De ello, era consciente Aristóteles, y también Tomás de Aquino, quien, al mismo tiempo, insistió tenazmente en que «la razón de justicia es inmutable»[4]. En esa apreciación se contiene la sensibilidad por la historia característica del derecho natural clásico, compatible con su afirmación –al menos tan vieja como Platón– de que existe «lo justo por naturaleza»[5].

Dado el carácter de este trabajo, es de esperar que en lo que sigue argumentemos de qué manera la naturaleza es criterio para la formulación de normas universales. Pero, como acabo de indicar, esto no ha de interpretarse en un sentido exclusivista, como si la referencia a la naturaleza –racional– excluyera de entrada cualquier recurso a la convención. Por el contrario, la convención es de capital importancia. Así se explica que haya normas estrictamente convencionales moralmente vinculantes, y que lo son, precisamente, por su referencia a la naturaleza, porque en definitiva la naturaleza humana sólo desarrolla sus potencialidades específicas en sociedad[6].

Así pues, si el capítulo anterior estuvo más orientado a examinar la complementariedad de naturaleza y razón en la virtud, el que ahora comienza se dirige a mostrar la complementariedad de naturaleza y razón en la elaboración de normas. Aunque ya ha sido sugerido líneas más arriba, cuando apuntábamos que pertenece a la naturaleza de la razón práctica la búsqueda de normas universales de comportamiento, conviene insistir

3. Cfr. PORTER, J., *The Recovery of Virtue*, p. 152.

4. En esto cifra STRAUSS la diferencia del derecho natural tomista y el aristotélico, y, desde su punto de vista, la menor flexibilidad del segundo. Se trata de una interpretación muy controvertida, que acaso no termina de captar la naturaleza de la sindéresis tomista, en la que además, se interpreta de una manera sesgada un pasaje de Aristóteles, como veremos. Cfr. STRAUSS, L., *Natural Right and History*, pp. 157, 163. Para una crítica genérica de su modo de entender el derecho natural tomista, cfr. HALL, P., *Narrative and the Natural Law. An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1994; KRIES, D., «On Leo Strauss' Understanding of the Natural Law Theory of Thomas Aquinas», en *The Thomist*, vol. 57, April, 1993, pp. 215-232.

5. Cfr. SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, p. 139.

6. El planteamiento tomista, no hace falta decirlo, es radicalmente diverso del que pretende fundamentar las normas en un consenso «emancipado» de la naturaleza. No cabe duda de que el consenso es necesario para la cohesión social. Sin embargo, la función socialmente integradora de todo consenso depende en el fondo de que éste no contradiga de manera sistemática las condiciones naturales del crecimiento moral humano; cualquier cultura introduce una grieta en su fundamento, tan pronto como el consenso social contradice tales condiciones naturales. Podría suceder –ocurre de hecho– que una sociedad convenga en contradecir alguna de estas condiciones, pero no todas a la vez: hacerlo significaría firmar el acta de defunción de la sociedad en cuestión. Cfr. SPAEMANN, R., «Die Bedeutung des Natürlichen im Recht», en *Philosophische Schriften*, ed. K. G. Ballestrem, Duncker & Humblot, vol. 8, 1993, pp. 113-123.

explícitamente en que la referencia a las normas no ha de verse en conflicto con la referencia a los bienes y a las virtudes[7], no tanto porque bienes, virtudes y normas sean conceptos sinónimos, cuanto porque, en la práctica, la vida *secundum virtutem* es la que integra vitalmente los diversos bienes en el *bonum hominis* mediante un precepto que resulta de aplicar a una situación concreta ciertos principios más o menos universales, cuyo contenido queda recogido en normas determinadas.

Los principios más universales los conocemos de modo connatural; expresarlos en normas es una tarea posterior de la razón práctica. La racionalidad de esas normas, sin embargo, es reconocida naturalmente tan pronto como se nos proponen. Esto sucede con la norma universal que prohíbe el homicidio. Algo más difícil puede ser reconocer la racionalidad de otras normas, cuyo contenido no se limita ya a ser expresión de los principios más universales, sino que resulta de aplicar tales principios a casos en los que más elementos entran en juego. La racionalidad de estas normas llegamos a conocerla sólo después de algún razonamiento, en el que intervienen otras premisas, alguna de las cuales puede consistir simplemente, en un «enunciado de hecho». Nadie duda, por seguir con el ejemplo, que el homicidio es malo. El problema que se plantea con el aborto es que hay gente no dispuesta a reconocer la condición humana del embrión. Sucede aquí algo parecido a lo que sucede con el canibalismo de algunos pueblos primitivos; en tales pueblos, existe ciertamente una norma que prohíbe el homicidio; lo que no existe es un reconocimiento de humanidad para los que no pertenecen a la tribu.

Por lo demás, el ejemplo anterior puede servir para ilustrar en qué medida la vigencia práctica de algunas normas «naturales», está fuertemente condicionada por la tradición y la cultura en la que desarrollamos nuestra vida. En este sentido, un ejemplo más cercano a los occidentales de fin de siglo podría ser nuestra creciente dificultad para advertir la diferencia entre la razón técnica y la razón práctica (comprensible, si tenemos en cuenta el desarrollo desmedido de la técnica en nuestro siglo). Dicha confusión está repleta de consecuencias, en el modo de afrontar, por ejemplo, los temas de bioética.

Por lo demás, el ejemplo anterior puede servir para ilustrar de qué manera la apelación a la naturaleza como norma de la praxis significa,

7. Autores contemporáneos como NUSSBAUM o GOERNER, consideran imposible compatibilizar normas universales y prudencia. Para una crítica de su postura, cfr. HALL, P. M., *Narrative and the Natural Law*, p. 42, donde resume parte de su *Dissertation*, *Natural Law, Phronesis, and Prudence: Is Aquinas' Natural Law Theory Compatible with his Aristotelianism?*, Diss. Vanderbilt University, Nashville, Tennessee, 1987.

entre otras cosas, que la validez de las normas morales no se encuentra sin más en la tradición o en el estilo de vida imperante en la sociedad que habito, porque en tal tradición pueden llegar a confluir –y de hecho lo hacen– hábitos o costumbres inconsistentes entre sí, que la razón práctica puede llegar a conocer como tales, y en esa medida poner en entredicho. Esto puede hacerlo la razón práctica porque la consistencia es una exigencia que ella tiene por naturaleza, en la medida en que es competencia suya preservar en la acción la integridad o consistencia del bien humano. En este sentido, la razón práctica ejerce una labor crítica de la tradición, que nada tiene que ver con cuestionar sistemáticamente todos los supuestos heredados. En rigor, si la razón práctica puede, en última instancia, ejercer esta labor crítica de la tradición es porque ella misma está asentada en unos supuestos naturales, que durante largo tiempo han sido compatibles con aquella tradición, hasta que un elemento nuevo hace su aparición y obliga a un replanteamiento de las cosas.

Esto supuesto, parece razonable volvernos a la naturaleza, en el sentido que hemos venido usando este término: principio teleológico que, en el caso del ser humano, comprende la inclinación a una serie de bienes que pertenecen esencialmente a su integridad o consistencia, cuya integración en la práctica (la virtud), sin embargo, corre a cargo de la razón. En definitiva, lo natural se presenta como «aquello que nosotros no hemos hecho» y como «aquello que reclama continuación por parte de la razón práctica».

Pues bien: si la moral es, ante todo, el orden que la razón introduce en los actos de la voluntad, con el fin de integrar de una manera consistente los distintos bienes humanos y, en la práctica, dicho orden se traduce en una serie de modos de acción que designamos como «virtudes», lo que llamamos «normas morales» no podrán ser, al menos en alguna medida, sino la expresión de lo que haya de universal en dichos modos de acción integradores de los bienes humanos, esto es, en las virtudes. Puesto que la vigencia práctica de las virtudes se encomienda a la prudencia, esto universal no podrá ser más que la prohibición de obrar en contra de las virtudes. Dicho de otro modo: las normas morales, si han de tener vigencia siempre y en toda circunstancia (*semper et ad semper*), habrán de ser, por fuerza, negativas. Con ello no se quiere negar la existencia de directrices positivas de acción válidas para todos los seres humanos, pues ya se ha dicho que las hay: obrar *secundum virtutem*; únicamente se quiere destacar que, en su materialidad, los deberes positivos nunca podrán ser observados de manera universal. Por ejemplo, según Tomás de Aquino, existe el deber positivo de honrar a los padres; pero los modos concretos en que esto se manifiesta varían con la edad y la cultura, y es cosa de la prudencia descu-

brirlos. Por lo demás, honrar a los padres no es siempre el objeto positivo de nuestra acción. Por eso se puede decir que dicha norma es válida *semper sed non ad semper*.

Más adelante volveremos sobre esta clasificación de las normas morales, que, por lo demás, debería completarse incluyendo las normas permisivas y las punitivas[8]. Lo que ahora interesaba no era sino ponerlas en relación con las virtudes. En este sentido, interesa también distinguirlas de las normas artísticas o técnicas. Los procesos artísticos y de producción se dirigen, como sabemos, a la producción, la adquisición o el uso de ciertos bienes. Ejemplo de lo primero es la fabricación de cualquier producto; de lo segundo, artes como la caza o la pesca, de lo tercero, la equitación, el automovilismo o el canto. En todo caso, el fin de este tipo de procesos es un bien particular (un producto, una destreza) que viene a ser el criterio de acuerdo con el cual el hombre excogita la racionalidad intrínseca al proceso técnico. Dicha racionalidad admite su expresión por medio de una serie de reglas, gracias a las cuales el arte podrá ser enseñado posteriormente –si bien, poseerlo de hecho perfectamente requerirá ejercicio y práctica–.

La diferencia entre las normas técnicas y las normas morales reside en que éstas últimas, a semejanza de la virtud, no se orientan a la consecución de bienes particulares, sino a la consecución del bien del agente humano en cuanto humano, es decir, a su bien *simpliciter*; finalmente –y en esto Kant no difiere de Tomás de Aquino– una buena voluntad[9]. La buena voluntad no se adquiere directamente; no es algo que, a semejanza de lo que ocurre con la producción técnica, se pueda conseguir aplicando una serie de reglas. No. Promover una buena voluntad, en la práctica, significa cultivar virtudes. Y las normas morales no son más que pautas que se encuentran al servicio de la virtud.

Siendo la virtud el único modo real de integrar los distintos bienes humanos en la acción, las normas morales cumplen su función de orientarnos prácticamente en la medida en que se hacen cargo de la relación intrínseca que guardan distintos tipos de acción con la plenitud de la vida humana. Las normas morales hacen esto simplemente cuando señalan los

8. Hay normas positivas, que prescriben ciertas acciones que, en principio, son aptas para promover el fin humano; normas negativas, que prohíben otras acciones *per se* contradictorias con el bien humano; normas que permiten acciones que en sí mismas no guardan una relación intrínseca con tal fin; o normas punitivas, que castigan las infracciones, reforzando prácticamente el conocimiento de lo bueno y lo malo.

9. Cfr. GALLAGHER, D. M., «Aquinas on Goodness and Moral Goodness», en *Studies in Philosophy and the History of Philosophy, vol. 28: Thomas Aquinas and his legacy*. Ed. David M. Gallagher, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1994.

límites más allá de los cuales una acción no puede ser virtuosa, porque colisiona con el *bonum hominis*, con la integridad del bien humano. Esto ocurre siempre que el agente se compromete en un modo de acción que contradice formalmente alguno de los bienes humanos. Tal contradicción formal tiene lugar, a su vez, cuando el modo en que se persigue un bien jerárquicamente inferior no permite querer los bienes superiores, pues en este caso se animaliza al hombre; o cuando se persigue un bien superior negando los bienes inferiores, pues en este caso se instrumentaliza al hombre.

Que el ser humano no puede (no poder moral = no deber) ser instrumentalizado para fines ajenos a él mismo, es una idea que modernamente queda recogida en la caracterización kantiana del ser racional como fin en sí mismo, y que, como veíamos en el capítulo segundo, encuentra un analogado en la caracterización tomista del ser racional como *per se volitum*. En el pensamiento de uno y otro autor se apunta con ello a una dimensión trascendental de la persona. Sin embargo, la insistencia en la dignidad de la persona humana (y en los derechos humanos) se ha concretado para muchos, en nuestros días, en una contra-posición individuo–sociedad que es enteramente ajena al pensamiento de ambos pensadores. Por eso, cuando se quiere mostrar la consistencia interna de las normas morales, apelando a la jerarquía *per se* de los bienes, tiene especial importancia entender adecuadamente la relación entre el bien individual y el bien común. Si no se entiende correctamente esta relación, resulta imposible entender en qué consiste una contradicción formal a la jerarquía de los bienes, o al bien humano. De ello hablaremos en este capítulo.

En todo caso, las normas morales universales son producto de la razón. Tomarlas de la naturaleza humana, en efecto, no quiere decir que su formulación sea natural, en un sentido próximo a «espontánea». Natural en este sentido es la posesión de los principios, la aptitud a la virtud moral, y, por supuesto, ciertas virtudes naturales. La *formulación* de cualquier norma –no sólo de las normas morales– es natural de otra manera: como es natural el arte, o como son naturales ciertas virtudes a las que la naturaleza no inclina de modo inmediato: con una naturalidad mediada por la razón. Sin embargo, formular normas *morales* es algo más que un arte; no es una simple técnica; tampoco se trata tan sólo de que, como todo arte, precise de la virtud moral para ser recto. La formulación de normas morales no es un simple arte por una razón distinta y es que, tan pronto como dicho «arte» se aplica de hecho a regir la convivencia de muchos individuos humanos, debe ser asimilado a la virtud de la prudencia. Con otras palabras: aunque la necesidad de la virtud alcanza a todas las artes,

por el solo hecho de ponerse al servicio del bien humano, esta necesidad no deja de ser, después de todo, sino algo extrínseco al arte en cuanto arte. Sin embargo, la formulación de normas morales acertadas depende intrínsecamente de la virtud moral, por cuanto es la virtud moral la que garantiza la posesión afectiva de los fines buenos, de acuerdo con los cuales se formulan dichas normas. Por esta razón, la misma formulación de normas morales es una tarea prudencial.

Como se ve, el tema se presta a muchos matices. Tal vez nos aporte alguna claridad, el verlo a la luz de otro *adagio* aristotélico[10] transcrito por los medievales como *ars imitatur naturam.* El análisis de esa expresión nos ocupará en la primera parte de este capítulo. Tal examen nos permitirá entender, entre otras cosas, cómo ciertos artes, a pesar de ser artes, reclaman intrínsecamente un contenido ético, porque en su mismo desarrollo –no sólo en sus efectos– comprometen *per se* una serie de bienes humanos. Por otro lado, el estudio de lo implicado en esa fórmula nos llevará a precisar algunos aspectos de la noción clásica de derecho natural y, finalmente, a tratar más específicamente el tema del matrimonio, una institución particular de ese derecho, que en el contexto de este trabajo reviste especial interés, ya que Santo Tomás la considera norma natural en el ámbito abierto por la segunda inclinación.

1. SENTIDO DE LA EXPRESIÓN *ARS IMITATUR NATURAM*

Lo primero que es preciso aclarar, a la hora de enfrentarnos a esta fórmula clásica, es que bajo el término *ars* no se ha de entender necesariamente lo que hoy en día nosotros entendemos por arte. En la actualidad, tendemos a identificar «arte» con «bellas artes», pero para los clásicos el término *ars* era más amplio, incluyendo cosas tan diferentes entre sí como la actividad de un médico –que sería artífice de la salud–, la de un maestro –artífice de la ciencia en el alumno–, la de un arquitecto o la de un jurista, además de las llamadas artes liberales, que recibían este nombre porque no comprometían al propio cuerpo (que es la parte no-libre del hombre[11]). En general puede describirse el tipo de saber proporcionado

10. «Ars imitatur naturam; oportet igitur quod sic se habeat scientia naturalis circa naturalia, sicut se habet scientia artificialis circa artificialia (…)». *In Phys. Ar.*, II, cap. II, lectio IV, n. 5 (Leonina); n. 170 (Marietti).

11. Cfr. NAUS, J. E., S. J., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae, 1959, pp. 105, 106. Cfr. *Sup. Boet. de Trin.*, Q. 5, a. 1, ad 3, 210-250.

por el arte o la técnica como un «saber hacer», o, como dice Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, como *recta ratio factibilium*, expresión en la que se enuncia lo que le distingue de la prudencia (definible a su vez como *recta ratio agibilium*)[12]. Por su parte, el mismo Aristóteles, en la *Metafísica*, define el arte como un saber entre la ciencia y la experiencia: no es ciencia porque versa sobre lo contingente operable, y no es experiencia[13], porque es más universal que ella.

Podría parecer extraño que, versando el arte sobre lo contingente, Aristóteles le atribuya en esta ocasión una cierta universalidad. Lo cierto es que esta aparente contradicción se deshace tan pronto como consideremos la diferencia entre arte y prudencia: el arte, a pesar de coincidir con la prudencia en tratar sobre lo contingente, se distingue de ella porque esta última no emplea medios determinados para llegar a su fin propio. Precisamente esta circunstancia –por lo demás derivada del hecho de que el fin del arte es extrínseco y particular– es lo que explica la posibilidad de universalizar el proceso artístico, cosa impensable tratándose de la prudencia, que tiene como fin la vida buena en general. Es esto también lo que explica que, en el arte, el elemento especulativo tenga mayor relevancia, hasta el extremo de que es posible separar el conocimiento técnico y la experiencia[14]; y de ahí la afirmación de Inciarte: «para ser un buen técnico no hace falta ni siquiera hacer cosas bien hechas, basta con saber hacerlas. De la realización se puede ocupar otro»[15]. Tal cosa, por el contrario, no se da en el caso de la prudencia estrictamente hablando. La prudencia no admite una separación tan nítida entre el conocimiento de la norma y el conocimiento de cuándo y cómo aplicarla. Por eso, a diferencia de lo que sucede con la prudencia, la posesión de un arte no lleva necesariamente a su uso, ni mucho menos a su uso recto.

De esto último, sin embargo, no hay que inferir que la noción de arte carezca de relevancia normativa para la praxis humana. En ocasiones, Santo Tomás hace uso del término arte en un sentido mucho más amplio que el habitual, significando en general recta razón[16], un uso del término

12. Cfr. *In Ethic. Nic. Ar.*, VI, cap. III, 1140 a 1, 124-128 (Leonina); lectio III, n. 1150 (Marietti); cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 57, a. 4.

13. Cfr. *In Metaph. Ar.*, I, lectio I, n. 20.

14. Cfr. *In Metaph. Ar.*, VII, lectio VI, n. 1408. Cfr. NAUS, J. E., S. J., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, pp. 104-106.

15. Cfr. INCIARTE, F., «Etica y Política en la Filosofía Práctica», en *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974, p. 200.

16. Cfr. *In Metaph. Ar.*, I, lectio I, nn. 15 y 16. Cfr. NAUS, J., S. J., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, p. 102.

que él mismo reconoce en San Agustín[17]. Según lo entiendo, tal uso tiene que ver precisamente con el descubrimiento y la formulación de normas universales que esbozan algo así como el marco para una vida humana *secundum naturam*.

Es ahí donde me parece que encuentra su lugar propio la fórmula *ars imitatur naturam,* que para Santo Tomás tiene un sentido normativo que va mucho más allá de consideraciones de tipo estético. Tendremos oportunidad de comprobarlo en breve, cuando le veamos argumentar a favor de la adopción legal apoyándose en ella. De momento, sin embargo, procuremos entender qué se quiere decir exactamente con esa fórmula.

1. 1. *La reversibilidad del «ars imitatur naturam»*

Una manera equivocada de interpretarla sería considerar que el arte no debe ir en sus obras más allá de la naturaleza. Aristóteles no puede querer decir esto, pues salta a la vista que lo operado por el arte va más allá de lo generado por la naturaleza. Por lo que a Santo Tomás respecta, su asimilación de dicha fórmula, no puede tampoco interpretarse en ese sentido, ya que hay textos que sugieren lo contrario. Así, en el opúsculo *De principiis Naturae* escribe expresamente que «el arte no opera sino sobre aquello ya constituido en el ser por la naturaleza»[18]. Por consiguiente, ha de excluirse que la fórmula en cuestión signifique limitar la obra de la razón; *ars imitatur naturam* no quiere decir que todos los efectos del arte puedan serlo también de la naturaleza, y mucho menos que deban serlo. Verlo de este modo, por otra parte, significaría condenar la creatividad humana y el mejoramiento del mundo por la técnica[19].

17. «Augustinus communiter accipit artem, pro qualibet recta ratione. Et sic sub arte includitur etiam prudentia, quae ita est recta ratio agibilium, sicut ars est recta ratio factibilium. Et secundum hoc, quod dicit quod virtus est ars recte vivendi, essentialiter convenit prudentiae: participative autem aliis virtutibus, prout secundum prudentiam diriguntur». *S. Th.* I-IIae, Q. 58, a. 2, ad 1. Cfr. NAUS, J. E., S. J., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, p. 103.

18. «Ars enim non operatur nisi supra id quod iam constitutum est in esse perfecto a natura». *De Pr. Nat.*, c. 1, 80-81 (Leonina); n. 342, Marietti.

19. Este era precisamente una de las objeciones que dirigía MILL a la invitación clásica a secundar la naturaleza: «Everybody professes to approve and admire many great triumphs of Art over Nature: the junction by bridges of shores which Nature had made separate, the draining of Nature's marshes, the excavation of her wells, the dragging to light of what she has buried at immense dephts in the earth; the turning away of her thunderbolts by lightning rods, of her inundations by embankments, of her ocean by breakwaters. But to commend these and similar feats, is to acknowledge that the ways of Nature are to be conquered, not obeyed» MILL, J. S.,

Comenzamos a entender mejor el sentido de ese pensamiento al reparar en que Aristóteles también dice lo contrario cuando afirma que «si el arte de la construcción naval estuviera en la madera, los barcos serían por naturaleza»[20]. Ahí, ciertamente, no decimos tanto que el arte imita a la naturaleza cuanto más bien lo contrario: la naturaleza *imitaría* al arte, si estuviera en su poder generar los mismos efectos[21]. Seguramente la naturaleza por sí sola jamás construirá barcos ni casas, pues la madera no tiene esa potencialidad de por sí. Sin embargo –esta es la idea–, si estuviera en su poder, *produciría* barcos como lo hace el arte. ¿Por qué razón? –podemos preguntarnos–. Y la respuesta dice así: sencillamente, porque *ambos son principios teleológicos*[22]. Por lo demás, Santo Tomás tomará ocasión de esa doble dirección del *adagio*, para distinguir dos tipos de artes: aquellas que trabajan con una materia que naturalmente tiene potencialidad activa para generar el efecto propio del arte, y otras en las cuales la potencialidad de la materia es puramente pasiva:

«Debe saberse que, según lo que enseña Aristóteles en *VII Met.*, hay algunas artes en las que la materia no es principio agente en orden a su efecto propio, como sucede en el arte de la construcción, pues no hay fuerza activa alguna en la madera o la piedra, que mueva a la construcción de la casa, sino sólo una aptitud pasiva. Pero hay algunas otras artes en las que la materia es cierto principio activo en orden a producir el efecto del arte, como sucede en la medicina, pues en el cuerpo enfermo hay algún

«Nature», en *Essays on Ethics, Religion and Society*, Ed. J. M. Robson, University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, 1969, p. 381. (Adviértase cómo todos los ejemplos mencionados en ese párrafo se refieren a la arquitectura, arte que SANTO TOMÁS cuenta entre las que trabajan con una materia sin potencialidad activa para su fin propio).

20. «Si enim ars factiva navis esset intrinseca ligno, facta fuisset navis a natura, sicut modo fit ab arte». *In Phys. Ar.*, II, cap. VIII, lectio XIV, n. 8 (Leonina); n. 268 (Marietti).

21. «(…) Et inde est quod Philosophus dicit quod si ars faceret ea que sunt nature, similiter operaretur sicut et natura: et e conuerso si natura faceret ea quae sunt artis, similiter faceret sicut er ars facit. Set natura quidem non perficit ea que sunt artis, set solum quedam principia preparat et exemplar operandi quodam modo artificibus prebet; ars uero inspicere quidem potest ea que sunt nature et eis uti ad opus proprium perficiendum, perficere uero ea non potest (…)». *In Pol. Ar*., I, Prol., 19-29 (Leonina); n. 2 (Marietti).

22. «At various places in his work, Thomas offers an interpretation of Aristotle's adagium in which he emphasizes the structural agreement between the operation of nature and the operation of art: 'art imitates nature in its operation' (cfr. III *SCG*, c.10; *In Post. Anal*., proem.; II *SCG*, c. 75). The manners in which the two operate on the way towards being are similar: for nature and art are causes *per se*. As such they both operate for an end. Therefore there is constancy and an intelligble order in generation». AERTSEN, J., *Nature and creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden, New York, Kobenhavn, Köln, E. J. Brill, 1988, p. 101. Para distinguir la teleología natural de la teleología de la acción humana, cfr. RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis*. *Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Enstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Akademie Verlag, Berlin, 1994, pp. 180-183.

principio de salud. Y por ello, el efecto de las artes del primer tipo nunca es producido por la naturaleza, sino que siempre tiene lugar por arte: y así toda casa es obra de arte. En cambio, el efecto de las artes del segundo tipo tiene lugar por el arte y también por la naturaleza sin el arte: muchos, en efecto, sanan por obra de la naturaleza, sin intervención de la medicina»[23].

Según el texto anterior, los efectos del primer tipo de artes sólo pueden ser logrados por arte; de ahí que en su *Comentario a la Física* anote Santo Tomás que «el arte hace algunas cosas que no puede hacer la naturaleza, tales como la casa y cosas de ese estilo»[24]. En estas cosas, el artista se propone un fin y a partir de él ordena los medios con cierta libertad. El fin que se proponga puede ser muy variado. Como hemos visto en el capítulo anterior, su moralidad, en concreto, queda encomendada a la prudencia, que se encarga de usar bien el arte, es decir, de usarlo de una manera congruente con el bien humano.

Aunque a menudo es posible mostrar una conexión *per se* más o menos inmediata entre ciertos fines y algunos bienes humanos, es preciso no perder de vista que la moralidad del arte depende del *uso* que de él hace la prudencia, atendiendo a circunstancias muy variadas[25]. De otro modo, se corre el peligro de incurrir en posiciones naturalistas. Algo así tendría lugar, por ejemplo, si declarásemos intrínsecamente malo todo tipo de fabricación de armas, por el hecho de que las armas se ordenan a matar. Aun siendo esto verdadero, no se puede descartar *a priori* la posibilidad de verse envuelto en una guerra defensiva, en la que ese tipo de daño podría encontrar justificación. Con ello me interesa apuntar únicamente que, si bien la valoración moral de un arte ha de verse por su relación al bien humano, tal bien humano no está convenientemente contextualizado mientras falte la referencia a la justicia, porque de otro modo no tomaríamos en consideración la naturaleza social del hombre.

Pero, volviendo a nuestro texto; un ejemplo apuntado en él por Santo Tomás es el de la arquitectura. Aquí tenemos un arte cuyo fin *per se*, o principal, es construir un edificio que cobije al hombre, lo cual –dicho sea de paso– es algo diferente de cobijar a un animal. Salvado este fin principal, no hay inconveniente alguno en que el arquitecto persiga ade-

23. II *SCG*, c. 75, p. 475 (Leonina); n. 1558 a (Marietti).

24. *In Phys. Ar.*, II, cap. VIII, lectio XIII, n. 4 (Leonina); n. 258 (Marietti).

25. Esto no es sólo una tesis aristotélica. Es también una tesis agustiniana: «Nulla creatura Dei mala, sed male uti est malum (…) Non est ergo, ut dixi, peccatum malae naturae appetitio, sed melioris desertio; et ideo factum ipsum malum est, non illa natura qua male utitur peccans. Malum est enim male uti bono». SAN AGUSTÍN, *De Natura Boni Contra Manicheos,* I, cap. XXXVI, P. L. 42, p. 562.

más otros fines, que siempre serán fines *per accidens*; tal vez quiera resaltar la libertad del hombre, y entonces se proponga, por ejemplo, la construcción de un edificio «desafiando» la ley de la gravedad; o quiera, por el contrario, insistir en la integración del hombre en la naturaleza y proyecte edificios «ecológicos». Lo único que debe tener en cuenta es cómo sirve a las necesidades reales del hombre con una y otra cosa. Para ello importa de un lado que permita el desarrollo ético de los hombres –y en este sentido le importa atender a la naturaleza como principio–, pero también ha de tener en cuenta aspectos más fácticos y circunstanciales, que obedecen a la encarnación de la naturaleza humana en una cultura concreta.

A diferencia de lo que sucede con las artes como la arquitectura, en las que el artífice trabaja con una materia sin potencialidad activa para el fin del arte, los efectos de las artes del segundo tipo pueden ser logrados por la naturaleza sola, o por el arte que, según expresión de Llano, «conspira con la naturaleza», en el sentido de que secunda sus procesos propios para sus fines propios. Ejemplo de estas últimas son la medicina[26] o la enseñanza[27]; en ambas actividades, la «materia» con la que se trabaja tiene potencialidad activa para alcanzar los fines de cada arte, en un caso la salud[28], y en otro la verdad[29].

26. Precisamente en esto –que son muchos los enfermos que se curan solos, sin acudir al médico– se cifra una de las objeciones al arte médico, que recogen los Tratados Hipocráticos. Cfr. «Sobre la ciencia médica», en *Tratados Hipocráticos, I,* Gredos, Madrid, 1990. Tr. C. García Gual.

27. En *La formación de la personalidad humana*, (Rialp, Madrid, 1989, pp. 131 y ss), MILLÁN PUELLES estudia qué es la enseñanza para Tomás de Aquino, con base en la cuestión *De Magistro* (*De Ver.*, Q. 11), el final del II *SCG*, c. 75, y *S. Th.* I. Q. 1, a. 1. «La síntesis de todos estos datos viene a cifrarse en la tesis de que la enseñanza es fundamentalmente una ayuda y el maestro, por tanto, una causa coadyuvante de la formación intelectual del discípulo. Enseñar no es ni más ni menos que ayudar a otro hombre a adquirir el saber. Así como el gobernante tiene respecto de los súbditos una función subsidiaria, de un modo análogo es también subsidiaria la función del maestro respecto del discípulo», p. 131.

28. Así se expresa el autor de los «Preceptos» que se contienen en el *Corpus Hipocrático*: «el buen estado físico del hombre es una naturaleza que, de modo natural, produce un movimiento que no es extraño, sino perfectamente ajustado: lo está creando mediante la respiración, el calor y la producción de humores, y, de manera absoluta, con el régimen en su conjunto y con todo, si no existe algún defecto de nacimiento o desde el principio. Pero si se produce alguno, tratándose de una deficiencia, hay que intentar recomponer la naturaleza subyacente. Pues la disminución, incluso la que se extiende en el tiempo, es contra la naturaleza». «Preceptos», 9, en los *Tratados Hipocráticos*, I, Gredos, Madrid, 1990. Tr. J. A. López Férez.

29. Si bien la moral y la técnica son dos tipos diferentes de conocimiento práctico, puestos a establecer una analogía lo más lógico sería establecerla con estas artes, en las cuales la materia tiene potencialidad activa. De hecho eso ha sido lo más habitual entre los griegos, donde muy a menudo la salud del alma –de la que se ocupa la moral– se comparaba a la salud del cuerpo, de la que se ocupa la medicina.

El hecho de que en estas artes la materia tenga potencialidad activa para el fin del arte es la causa de una importante diferencia entre estas artes y las primeras, porque, supuesto que el fin al que se ordenan es bueno –la salud, la verdad– la potencialidad activa de la materia para el fin del arte en cuestión –la medicina, la educación– conlleva que la presencia de tal fin a lo largo de todo el proceso artístico dependa esencialmente de la forma en que se «trabaje» tal materia. En otras palabras: el modo de tratar con esa materia ha de respetar el fin de la medicina o de la enseñanza; a lo largo de todo el proceso en el que están implicados bienes como la vida o la verdad, no se ha de poner en peligro la vida ni la verdad[30].

De ahí que sea en este tipo de artes donde se dice con más propiedad que el arte imita a la naturaleza: «en aquellas cosas, (…) que pueden suceder por arte y por naturaleza, el arte imita a la naturaleza, como es evidente en el caso de la salud»[31]. El ejemplo de la medicina es típico[32]. En la *Suma Contra Gentiles*, además, refiere explícitamente Tomás de Aquino el ejemplo ya mencionado de la enseñanza:

«En las cosas que pueden suceder tanto por arte como por naturaleza, el arte imita a la naturaleza: si alguien enferma por causa del frío, la naturaleza le devuelve la salud calentando; de ahí que el médico, si quiere curarle, habrá de aplicar calor. Similar a este es el arte de la enseñanza. Pues en aquél que es instruído, hay un principio activo para la ciencia, el intelecto, y aquellas cosas que se conocen naturalmente, como los primeros principios. Y por ello, la ciencia se adquiere por dos vías: tanto sin doctrina, por propio descubrimiento, como por doctrina. Así pues, el que enseña comienza a enseñar como el que descubre comienza a descubrir: ofreciendo a la consideración del discípulo los principios por él conocidos, porque toda ciencia se adquiere a partir de lo preexistente, y deduciendo conclusiones de aquellos principios; y proponiendo ejemplos sensibles, a

30. «(…) Sicut in operatione medici, sanitas se habet ut finis: unde hoc supponit tanquam principium (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 13, a. 3, sol.

31. *In Phys. Ar.*, II, cap. VIII, lectio XIII, n. 4 (Leonina); n. 258 (Marietti).

32. Para ilustrarlo puede ser de utilidad el siguiente texto de los tratados Hipocráticos, en el que se habla del aprendizaje del arte de la medicina: «El aprendizaje del arte de la medicina es como la eclosión de los frutos en la tierra. A saber, nuestra capacidad natural es comparable a la tierra; las enseñanzas de los maestros, a las simientes; la instrucción en la infancia, a la siembra de éstas en su momento oportuno; el lugar en el que se recibe el aprendizaje, al alimento que, procedente del medio ambiente, llega a los frutos; el trabajo constante, al laboreo de la tierra; finalmente, el tiempo va fortaleciendo todas estas cosas para hacerlas madurar completamente». «Ley», 3, en *Tratados Hipocráticos*, I, Gredos, Madrid, 1990. Tr. M. D. Lara Nava, p. 94.

partir de los cuales el alma del discípulo forme los *phantasmata* necesarios para la intelección»[33].

Lo anterior es interesante, entre otras cosas, para distinguir educación de manipulación, aunque ahora no sea posible abundar en esta idea. En cambio, debemos insistir una vez más en que la fórmula *ars imitatur naturam*, puede aplicarse con especial propiedad a los procesos cuyo efecto, por decirlo de alguna manera, *podría* sobrevenir *también* por la naturaleza sola, dado que ésta tiene potencialidad activa para el fin que es objeto de la actividad del «artista» (el médico o el maestro). Por el contrario, de las artes que operan sobre una materia natural con sólo potencialidad pasiva, podemos decir a lo sumo que la naturaleza *imitaría* a estas artes, si estuviera en su poder: «Si el arte de la construcción naval estuviera en la madera, los barcos *serían* por naturaleza», hemos apuntado con un verbo condicional.

1. 2. *Naturaleza y arte son principios teleológicos*

Por lo demás, como ya se ha dicho, la reversibilidad de esta afirmación se explica por la racionalidad teleológica que preside tanto las obras de la naturaleza como las del arte. Retomando el ejemplo de la arquitectura, dice Santo Tomás:

«De lo anterior se llega a lo posterior de manera similar en el arte y en la naturaleza: de ahí que, si las cosas artificiales, como las casas, se hicieran por naturaleza, se harían en el mismo orden por el que ahora se hacen según el arte, y así, primero se establecería el fundamento, y posteriormente las paredes, y por último el techo. De este modo, en efecto, procede la naturaleza en aquellas cosas que están afincadas en la tierra, como por ejemplo las plantas (...) Y de modo similar si aquellas cosas que se hacen por naturaleza se hicieran por arte, se harían de modo similar a como se hacen por naturaleza, tal y como sucede en la salud, que se da tanto por arte como por naturaleza (...) De donde es manifiesto que en la naturaleza una cosa se hace a causa de la otra, a saber lo anterior a causa de lo posterior, y del mismo modo en el arte»[34].

Los procesos artísticos, como los procesos naturales, se desarrollan paso a paso, y siempre por un fin: *una cosa se hace a causa de la otra, lo*

33. II *SCG* , c. 75, p. 475 (Leonina); n. 1558 b (Marietti).
34. *In Phys. Ar.*, II, cap. VIII, lectio XIII, n. 3 (Leonina); n. 257 (Marietti).

anterior a causa de lo posterior. En sentido amplio el arte «imita» a la naturaleza porque es, como ella, un principio teleológico. Es interesante reparar en que la analogía en cuestión se reduce al arte, y no se extiende a la prudencia, a pesar de que la razón práctica, en su uso moral, también opera teleológicamente.

Un motivo para no extender a la prudencia la analogía con la naturaleza es que los fines por los que la prudencia opera no pertenecen, en rigor, a la prudencia, sino que son los fines de las virtudes morales. Por eso, en todo caso, la analogía con la naturaleza debería establecerse con la unidad formada por prudencia y virtudes morales, pues, como ya considerábamos en el capítulo anterior, naturaleza y virtud moral tienen en común, frente al arte, el ser más ciertas que éste en sus obras.

Considerada en sí misma, sin embargo, la prudencia no admite una analogía con la naturaleza similar a la que admite el arte, y la razón no es otra que la ya apuntada repetidas veces: mientras que la prudencia no tiene medios determinados para alcanzar los fines de las virtudes –ha de inventarlos–, la naturaleza y el arte –tanto más cuanto más preciso sea su fin, sí que tienen medios determinados hacias sus fines respectivos[35]. Como observa Aristóteles, y por extraño que parezca[36], esto se advierte en que ni la naturaleza ni el arte –en la medida en que es perfecto– deliberan. Leemos en Tomás de Aquino:

«Es manifiesto que el arte obra por mor de algo; y con todo es manifiesto que el arte no delibera, ya que el artífice no delibera en la medida en que posee el arte, sino en la medida en que carece de la certidumbre propia del arte: por eso las artes muy seguras no deliberan, como el escritor no delibera el modo en que debe formar las letras. Y también aquellos artífices que deliberan, una vez que han encontrado los principios de su arte, no deliberan a la hora de aplicarlos: por eso el citarista, si mientras toca está pensando qué cuerda debe pulsar, parece muy inexperto. Y de esto se sigue que el no deliberar sea una propiedad del agente que éste tiene no tanto porque no actúe por fines, sino porque *posee medios determinados* por los cuales actúa, y a causa de ello no precisa deliberar. Por consiguiente, en nada parecen distinguirse la naturaleza y el arte, sino porque la naturaleza es un principio intrínseco, y el arte es un principio extrínseco»[37].

Si el arte no delibera es porque cuenta con medios determinados hacia un fin: *ex quo patet quod non deliberare contingit alicui agenti, non quia*

35.Cfr. *In Ar. Post. Anal.*, II, cap. X, 95 a 3, 290-326 (Leonina); lectio IX, n. 502 (Marietti).
36. Cfr. SPAEMANN, R. *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, p. 130.
37. *In Phys. Ar.*, II, cap. VIII, lectio XIV, n. 8 (Leonina); n. 268 (Marietti).

non agit propter finem, sed quia habet determinata media per quae agit. Precisamente por ello tampoco delibera la naturaleza: porque cuenta con medios determinados para su fin: *unde et natura, quia habet determinata media per quae agit, propter hoc non deliberat*.

La ausencia de deliberación es, por tanto, signo de un actuar determinado hacia un fin[38]; y este carácter intrínsecamente teleológico, por su parte, es signo de que el arte y la naturaleza no hacen nada superfluo o en vano[39]. De acuerdo con ello, sería posible reconocer en la utilidad de un proceso natural un indicio de que es *secundum naturam*. Esta observación –que insiste sobre una idea apuntada en nuestro examen de lo *secundum naturam*–, tendrá cierta importancia, como veremos más adelante, a la hora de calibrar el carácter *secundum naturam* de las normas morales universales[40].

Mantener que el arte no delibera parecería contradecir la afirmación de Santo Tomás, quien, siguiendo a Aristóteles, resalta como propio de algunas artes el *consilium*. Esto, no obstante, se debe a que en algunas artes hay más lugar que en otras para la incertidumbre: «en algunas artes, a causa de la incertidumbre acerca de los medios con los que se llega al fin, se necesita el *consilium*, como en la medicina, o en el arte naval, según se dice en *III Ethic*»[41]. La materia sobre la que trabaja el médico o el navegante está sujeta, en efecto, a muchas eventualidades, pues son

38. Cfr. *In Phys. Ar.*, II, cap. VIII, lectio XIII, n. 5 (Leonina); n. 259 (Marietti).

39. Cfr. *In Ethic. Nic. Ar.*, I, cap. II, 1094 a 18, 41-47 (Leonina); lectio II, n. 21 (Marietti).

40. Es este también un pensamiento presente en PLATÓN, ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS. Sin necesidad de interpretar reductivamente el concepto de *agathon,* de lo bueno como lo útil, la batalla de PLATÓN fue precisamente convencer de que lo bello, lo *kalón*, el comportamiento moralmente noble es en el fondo útil, conveniente de una manera radical. Es la tesis central del *Gorgias*: más vale padecer la injusticia que cometerla.

41. *S. Th.* II-IIae, Q. 47, a. 4, ad 2. «Circa illas operativas disciplinas quae habent certos modos operandi et sunt per se sufficientes, ita scilicet quod effectus operis eorum non dependet ex eventu alicuius extrinseci, circa has in quam artes non est consilium, sicut de litteris conscribendis. Et huius ratio est quia non consiliamur nisi in dubiis. Non est autem dubium qualiter debeat scribi, quia certus est modus scribendi et non est dubius, et non dependet effectus scripturae nisi ex arte et manu scribentis. Sed de his est consilium quaecumque fiant per nos, idest in quibus oportet nos praedeterminari qualiter fiant, quia non sunt in se certa et determinata. (...) et dicit quod non semper de his quae per nos determinantur, similiter, idest aequali dubitatione consiliantur; sed de quibusdam magis quae sunt minus determinata et in quibus plura exteriora oportet considerare: sicut in arte medicinali, in qua oportet attendere ad virtutem naturae eius qui infirmatur; et negotiativa, in qua oportet attendere ad necessitates hominum et abundantiam rerum venalium, et in gubernativa in qua oportet attendere ad flatus ventorum. In his magis consiliamur quam in arte gymnastica, idest luctativa et exercitativa quae magis habet certos et determinatos modos. Et quanto praedictae artes sunt minus certae, tanto magis de ipsis est consiliandum. Et idem intelligendum est in aliis artibus». *In Ethic. Nic. Ar.*, III, cap. VII, 1112 a 34, 117-147 (Leonina); lectio VII, nn. 467, 468 (Marietti).

muchos los factores que pueden influir en la salud y en la navegación. Esto, precisamente, explica que el ejercicio de tales artes se compare mucho a la prudencia, cuya característica principal es tener que habérselas con lo contingente, si bien no para producir algo o alcanzar un fin particular (la salud o el puerto), sino para actuar acertando con el fin de la vida en general[42]. Y en esta cercanía de tales artes a la prudencia podemos reconocer otro punto que corrobora la mayor carga ética de tales artes, como veíamos en el epígrafe anterior.

1. 3. *Naturaleza y política*

Aun coincidiendo con Aristóteles en el carácter teleológico de la naturaleza, y reconociendo en ese carácter teleológico una característica común con el arte, Santo Tomás llevó mucho más lejos que el griego la analogía entre ambos principios, planteando la pregunta más radical: ¿de dónde procede la racionalidad de la naturaleza? Pensando en estos términos, escribe al inicio del *Proemio* al *Comentario de la Política* las siguientes palabras:

«Según lo que enseña el Filósofo en el segundo libro de la *Física*, el arte imita a la naturaleza. La razón de esto es que la misma proporción que guardan entre sí los principios, la guardan también sus efectos y operaciones. Ahora bien, el principio de aquellas cosas que se hacen *secundum artem* es el intelecto humano, que se deriva del intelecto divino según alguna semejanza, el cual es principio de las cosas naturales. De donde es necesario que las operaciones del arte imiten a las operaciones de la naturaleza, y que aquellas cosas que son según el arte imiten a las que son según la naturaleza. Pues si el maestro de cualquier arte produjera una obra de arte, convendría que el discípulo que aprendiese el arte de aquel, atendiera a la obra de su maestro, de tal manera que estuviera en condiciones de obrar a semejanza suya (*ut ad eius similitudinem et ipse operetur*). Y por ello el intelecto humano, al cual llega la luz inteligible del intelecto divino, tiene necesidad de informarse en sus obras mediante el estudio de aquellas cosas que han sido hechas naturalmente, con el fin de obrar de modo semejante (*ut similiter operetur)*»[43].

42. Cfr. NAUS, J. E., S. J. *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, pp. 105-106.

43. *In Pol. Ar.*, I, Prol., 1-19 (Leonina); n. 1 (Marietti).

En el texto anterior, Santo Tomás plantea el origen divino de la teleología natural. Con ello, advierte Aertsen[44], invierte la fórmula aristotélica, haciendo posible decir: *natura imitatur artem (divinam)*. Entre otras cosas, esto significa llevar hasta el final la analogía entre arte y naturaleza: Dios es a la naturaleza como un artista a su obra[45], de lo cual se sigue que la naturaleza es obra de una inteligencia (*opus intelligentiae*)[46]. Las reminiscencias platónicas[47] –y agustinianas[48]– son claras. Y, en esta línea, la analogía entre arte y naturaleza se retrotrae a la analogía entre intelecto humano y divino[49]. Al mismo tiempo, en el texto anterior, se nos propone el siguiente pensamiento: el hombre, por razón de su inteligencia, se relaciona con Dios como un discípulo con su maestro. En este sentido, el hombre encuentra en los fines de la naturaleza, que es la obra de Dios, un modelo para sus obras. La naturaleza –sus fines–, como obra del intelecto divino, constituye un punto de referencia para el artista humano.

Es interesante notar que, en este contexto, la referencia al *ars imitatur naturam* adquiere un matiz nuevo, más netamente normativo: ya no se afirma sin más que el arte imite a la naturaleza, sino que *conviene* que el artífice imite a la naturaleza. Es preciso recordar, en efecto, que se trata del *Proemio a la Política* y que nos movemos por eso en un contexto

44. Cfr. AERTSEN, J., *Nature and creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden, New York, København, Köln, E. J. Brill, 1988, pp. 162-165.

45. «Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quae moventur secundum naturam, sicut et in his quae moventur per rationem, ut dicitur in II *Physic*.». *S. Th.* I-IIae, Q. 13, a. 2, ad 3. Cfr. *S. Th.* I, Q. 27, a. 1, ad 3; *S. Th.* I, Q. 91, a. 3; *S. Th.* I-IIae, Q. 13, a. 2, ad 3.

46. Cfr. *In Phys. Ar.*, II, cap. VIII, lectio IV, n. 6 (Leonina); n. 171 (Marietti). «Unde patet quod natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum: sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere, quod ex se ipsis moverentur ad navis formam inducendam». *In Phys. Ar.* II, cap. VIII, lectio XIV, n. 8 (Leonina); Cfr. *De pot*. Q. 1, a. 5.

47. No sólo recuerda al *Timeo*, sino también al mito referido en el *Político*, con el que se pretende insertar el orden político en el orden del cosmos. Cfr. PLATÓN, el *Político*, 268 d-277 a.

48. Para SAN AGUSTÍN, la naturaleza es lo que Dios ha creado (cfr. Augustinus, *De genesi ad litteram*, VI, c. 13. citado por CHANG-SUK-SHIN en *Imago Dei und Natura Hominis*:*der Doppelansatz der thomistischen Handlungsslehre*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1993, p. 119).

49. «(…) Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum: intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt, sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum; ex quo patet quod res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur X *Met*., sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis: sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus, res autem naturalis mensurans et mensurata, sed intellectus noster mensuratus et non mensurans res quidem naturales, sed artificiales tantum». *De Ver.*, Q. 1, a. 2, sol., 81-97.

normativo[50]: conviene que imitemos la naturaleza, porque ella es obra del intelecto divino. Secundando la naturaleza, secundamos el intelecto divino. Para ello, sin embargo, es preciso estudiarla: *necesse habet in his quae facit informari ex inspectione eorum quae sunt naturaliter facta, ut similiter operetur*. ¿Cómo se ha de entender esta invitación? ¿Significa que el hombre ha de aprender política estudiando la naturaleza?

Nuevamente no. Tal cosa es imposible, porque la política versa sobre lo contingente operable, siendo en esa medida un saber prudencial[51], y lo que cabe aprender de la naturaleza no es en ningún caso la solución a los problemas prácticos que se plantean los hombres, sino ciertas normas universales, definidas desde la consideración de los fines *per se* de las inclinaciones naturales humanas.

Para Santo Tomás el *telos* –límite y sentido– del saber político es el bien común[52]. Ese es el punto de vista que adopta el político en su razonamiento, regido por la prudencia política[53]. Pero el bien común se encuentra en función del bien *per se* del individuo humano, es decir, se orienta a facilitar la felicidad y perfección del ser humano individual[54] (el único que puede ser feliz o desgraciado). Dicho de otro modo: el bien

50. «What St. Thomas has to say about political science is worthy of special attention since it is, according to him, the foremost and architectonic of all the other practical sciences. Political or civil science should be included under practical philosophy because the human reason is not only capable of knowing but also of making the State. Political science considers the principles and parts of the State in order to understand the whole; it reveals the parts, qualities and operations of the State. But what is more important, 'and because it is practical, it manifests moreover how the individual things can be accomplished, which is necessary in every practical science'». NAUS, J. E, S. J., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, p. 46. Cfr. *In Pol. Ar.*, I, Prol., 63-118 (Leonina); nn. 5, 6, 7, 8 (Marietti).

51. Es interesante notar cómo el mismo PLATÓN parece haber advertido esto en el *Político*, cuando sugiere que el gobernante perfecto está en posesión de un arte que le habilita para dirigir tanto si gobierna conforme a leyes como en el caso contrario. Cfr. PLATÓN, *Político*, 294 a-300 a. En el fondo, PLATÓN está requiriendo que la política sea algo más que un simple arte: que sea una actividad prudencial. La diferencia entre una cosa y otra queda consignada en la siguiente observación de PALACIOS: «si la política fuera sólo un arte, sólo tarea poética, no agible, sino factible, como (…) pretende el maquiavelismo, se podría dar el caso de que un pueblo de malhechores, bajo la pauta de un gobernante punible, pudiera crear un Estado y un 'espíritu objetivo' esmerado y perfecto». PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1946, pp. 85-86.

52. «Per prudentiam communiter dictam regit homo seipsum in ordine ad proprium bonum: per politicam autem de qua loquimur, in ordine ad bonum commune». *S. Th.* II-IIae, Q. 50, a. 2, ad 3. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 47, a. 11.

53. Cfr. PALACIOS, L. E., *La prudencia política*.

54. «When St. Thomas affirms the primacy of the common good, he affirms at the same time the true dignity of the human soul. Put another way, a deniel of the primacy of the common good amounts to a denial of man's greatest perfection». FROELICH, G. L., *Thomas Aquinas on friendship and the political common good*, Diss., University of Notre Dame, Indiana, 1988, pp. 210-211.

común se deja definir en función del bien *per se* del individuo humano, y, por tanto, en función de la virtud[55]. En este sentido, precisar en qué consiste el bien común no es algo enteramente diverso de precisar en qué consiste el bien individual[56] (si bien tampoco se puede decir que sea exactamente lo mismo); y como el bien del individuo humano reclama esencialmente el bien moral, el bien común será también un *bonum morale*, y no un mero *bonum physicum*[57].

Dicho de otro modo: pertenece al bien común el atender al bien *per se* de cada individuo. Como primera medida, esto se concreta en *hacer posible* la libre búsqueda de los bienes a los que nos abren nuestras inclinaciones naturales. Eso es lo que se alcanza cuando la convivencia transcurre en paz y justicia[58], lo cual ha de constituir la preocupación principal del político[59]. Ahora bien: dado que la misma inclinación individual al *bonum rationis* incluye *per se* una referencia a la justicia, pertenece igualmente al bien *per se* del individuo el aprender a ver el bien

55. «Intentio (…) legislatoris cuiuslibet ordinatur primo quidem et principaliter ad bonum commune; secundo autem ad ordinem iustitiae et virtutis,secundum quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur». *S. Th.* I-IIae, Q. 100, a. 8. Cfr. MILLÁN PUELLES, A., *La formación de la personalidad humana*, p. 116. Al respecto comenta MILLÁN: «El fin que radicalmente constituye la intención del legislador en cuanto tal –o sea, en cuanto legislador y no simplemente en cuanto hombre– es el bien común; pero como éste exige, para ser logrado y conservado, la virtud moral propia del súbdito, tal virtud, a su vez, y precisamente como medio para alcanzar o mantener dicho bien, es fin del legislador. Ciertamente, hay en esto una manifiesta subordinación de la virtud moral del súbdito al bien común. Pero esta subordinación no significa otra cosa sino que al legislador no le compete el procurar esa virtud nada más en el modo y la medida en que para el bien común sea necesaria» (pp. 116-117). Adviértase, en todo caso, cómo precisamente en este punto –definir la acción política en función de la virtud– difiere la filosofía política clásica de la moderna, en la que generalmente se admite que la acción del gobernante no debe comprometerse con un concepto de bien concreto (obviamente, considerar que la virtud es una concepción del bien entre otras sólo es posible cuando previamente se concibe la actividad política al margen de la naturaleza, porque se ha despojado a ésta de su intrínseca relevancia moral). Cfr. HASSING, R., «On Politics and Ethics». Inédito.

56. Cfr. MARITAIN, J., *The Rights of Man and Natural Law*, London, Geoffrey Bles, 1958, p. 8.

57. Cfr. PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, p. 110.

58. «(…) Lex autem ordinatur ad bonum commune. Et ideo nulla virtus est de cuius actibus lex praecipere non possit. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit: sed solum de illis qui sunt ordinabiles ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt; vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur ut commune bonum iustitiae et pacies conservent». *S. Th.* I-IIae, Q. 96, a. 3.

59. En efecto: cuando Santo Tomás describe el bien común apelando con estas dos notas –paz y justicia- no está diciendo cualquier cosa: está definiendo los términos en los que se ejerce la prudencia política, pues esta virtud estriba precisamente en lograr que la paz no se alcance a costa de la justicia –sería una falsa paz–, y en lograr que el ejercicio de la justicia no se lleve a cabo con espíritu justiciero o legalista, generando tensiones innecesarias, y, en definitiva, falta de paz.

común como bien propio[60]. Precisamente éste debe ser uno de los objetivos esenciales de la educación[61]: sacar al hombre de «su encerramiento típicamente animal» y enseñarle a apreciar algo más que sus intereses inmediatos; hacerle partícipe de lo universal que puede ser compartido.

La consideración anterior permite ilustrar cómo la ausencia de contradicción entre el bien común y el bien individual es, en último término, una ausencia de contradicción en el fin. En términos platónicos, esto significa proponer como criterio el bien real, no el bien aparente; la verdad, no la opinión; una verdad que, en su principios universales, puede ser reconocida por todo ser racional que haya advertido de modo práctico las responsabilidades derivadas de su condición naturalmente social. Este hombre, en efecto, es el que está en condiciones de percibir hasta qué punto las exigencias de bien común responden a la teleología propia de las inclinaciones humanas, que son –no nos cansamos de insistir– las inclinaciones de una naturaleza racional.

Así las cosas, la referencia a la naturaleza no ha de verse en conflicto con la creatividad de la razón práctica. Ciertamente, la naturaleza propone una serie de bienes-fines, cuya promoción comporta la promoción del ser humano en cuanto tal. Pero tal promoción no acontece «por naturaleza». Este es el sentido de las palabras de Aristóteles en la *Política*, que de otro modo parecerían contradictorias; hablando de la *polis* dice: «El impulso a tal comunidad se encuentra en todos por naturaleza, pero el primero que la organizó es el responsable de los mayores bienes»[62].

Ciertamente, carecería de sentido alabar a alguien por algo que sucede espontáneamente. Pero lo natural puede verse como génesis y como *telos*. Si bien existe la inclinación a la *polis* –está diciendo Aristóteles–, merece alabanza el primero en articular tal demanda natural, porque –esto es lo implícito– tal tarea no acontece por naturaleza, sino por razón y libertad. En este sentido cuando se propone como norma política la naturaleza, no se está queriendo decir que la naturaleza espontáneamente dará lugar a la mejor de las comunidades; tampoco se está queriendo decir que la razón deba imitar a la naturaleza de una manera misteriosa. Lo que se está afirmando, por el contrario, es que es preciso atender a los fines naturales[63], pero al mismo tiempo, la consecución de tales fines es una tarea

60. Cfr. PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, pp. 32-33.

61. Para un estudio de este concepto en SANTO TOMÁS, cfr. MILLÁN PUELLES, A., *La formación de la personalidad humana,* Rialp, Madrid, 1989.

62. Cfr. *Pol.* I, 1253 a 25-39.

63. En mi libro *Naturaleza y Dignidad: un estudio desde Robert Spaemann* (Eunsa, Pamplona, 1996), he procurado argumentar cómo el respeto a la dignidad humana depende esencialmente del respeto a tales fines.

encomendada a la razón práctica, que no excluye, sino que reclama, la creatividad de la razón práctica[64], el ejercicio de la libertad. En suma, si hemos de atender a tales fines, es porque ellos son los nuestros, los de nuestra propia naturaleza, de los cuales tenemos un conocimiento connatural, comunicable en la medida en que la razón práctica advierta la función arquitectónica de tales bienes en orden a la consistencia de nuestra integridad natural[65], y la consistencia de la comunidad política.

Aparte de esto, Santo Tomás podría añadir que en la racionalidad de la naturaleza se descubre la obra del Intelecto divino. Esta visión de las cosas queda corroborada en un nuevo texto de Santo Tomás, en el que, además, encontramos apuntada una idea un tanto sorprendente:

«La razón de que el arte imite a la naturaleza reside en que el principio de la operación artificial es el conocimiento; pero todo nuestro conocimiento es tomado por los sentidos de las cosas sensibles; de ahí que en las cosas artificiales obremos a semejanza de las cosas naturales. Por esto, sin embargo, las cosas naturales son imitables por el arte: porque toda la naturaleza ha sido ordenada a su fin por algún principio intelectivo, de tal manera que la obra de la naturaleza parece obra de una inteligencia, pues procede por medios determinados a fines ciertos: lo cual, también en sus obras, imita el arte»[66].

El texto recién citado es de interpretación difícil, pues ¿qué relación existe entre tomar los principios de los sentidos y razonar teleológicamente a imitación de la naturaleza? Dice Santo Tomás, en efecto, que por este motivo obramos en las cosas artificiales a semejanza de las cosas naturales. Pienso que lo anterior no se entendería si no pensáramos al mismo tiempo en la relación existente entre el principio de no contradicción y la finalidad de la naturaleza[67]. Si es posible que la razón en sus obras imite a la naturaleza en las suyas, esto se debe a que la misma razón,

64. La elaboración de normas no se queda en una mera reproducción de los límites naturales; la creatividad de la razón práctica da lugar a «nuevos mundos» que requieren igualmente de cierta creatividad para elaborar normas que los regulen. Piénsese por ejemplo en la cantidad de problemas abiertos por el desarrollo de las tecnologías informáticas. Ese es un mundo todavía pendiente de regulación. Sobre el particular existen intuiciones morales que, sin embargo, todavía no han recibido una plasmación jurídica.

65. «(…) Oportet enim quod id quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum: quia natura rei est primum in unoquoque (…)». *S. Th.* I, Q. 82, a. 1, sol.

66. *In Phys. Ar.*, II, cap. VIII, lectio IV, n. 6 (Leonina); n.171 (Marietti).

67. Cfr. ALARCÓN. E., «Naturaleza, Espíritu y Finalidad: implicaciones del principio de no contradicción en Aristóteles», en *Anuario Filosófic*o, 23, 1990, pp. 125-131. Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, R., *El realismo del principio de finalidad*, Dedebec, Ed. Desclée de Brower, Buenos Aires, 1947. Tr. J. Ferrandis.

por tomar sus conceptos a partir de lo sensible, tiene un proceder natural, para el que valen, en lo esencial, las mismas leyes que valen para el resto de la naturaleza; concretamente, el principio de finalidad. Al mismo tiempo, hay diferencias notorias: mientras que en la naturaleza la ordenación de los medios queda determinada por tales fines, en el proceso de la razón no sucede tal cosa: la razón inventa los medios para sus fines naturales. Lo que decimos de la naturaleza, cabe extenderlo, con algunas precisiones, también al arte.

«Y de ahí que el Filósofo diga que si el arte hiciera las cosas que son propias de la naturaleza, obraría de modo similar a como lo hace la naturaleza, y a la inversa: si la naturaleza hiciera las cosas que son propias del arte, lo haría de igual modo a que lo hace el arte. *Pero la naturaleza, ciertamente, no lleva a su término aquellas cosas que son del arte, sino que se limita a preparar algunos principios, y de algún modo suministra un modelo de operación al artífice*. El arte, en cambio, puede inspeccionar aquellas cosas que se encuentran en la naturaleza y emplearlas para perfeccionar su propia obra; aquella, en cambio, no puede. De donde resulta patente que la razón humana, en aquellas cosas que son *secundum naturam,* es sólo cognoscitiva; mientras que de aquellas cosas que son *secundum artem*, es cognoscitiva y factiva. Y por ello conviene que la ciencia humana, que versa sobre cosas naturales sea especulativa; mientras que las ciencias que tratan de las cosas hechas por el hombre, son prácticas o bien operativas a imitación de la naturaleza (*practicae sive operativae secundum imitationem naturae*)»[68].

A diferencia de las ciencias especulativas, que son meramente cognoscitivas, las ciencias que versan sobre cosas hechas por el hombre serán prácticas u operativas *según la imitación de la naturaleza*. Esto es especialmente claro en el uso práctico-técnico de la razón, donde al proceder teleológico de la razón práctica se añade la determinación con la que se puede prever los medios para los fines del artes. Pero también lo es en el caso de la razón prudencial. Ésta, si bien no imita a la naturaleza por lo que se refiere a la determinación de los medios para los fines de las virtudes, la imita sin embargo en lo fundamental: justamente en la medida en que la razón práctica, en todas sus obras, también opera teleológicamente: los fines son sus principios.

Por estas dos razones, la fórmula *ars imitatur naturam* resulta adecuada para la elaboración de normas que siempre tienen un carácter más o

68. *In Pol. Ar.*, I., *Prol*., 19-36 (Leonina); n. 2 (Marietti).

menos general, y se asocian a límites infranqueables[69], al tiempo que permite abrir un campo de juego para la creatividad prudencial de la razón práctica; en este caso, en su uso político. Con ello se compadece la naturaleza misma de la actividad política, que por tratar de las acciones humanas, tiene un objeto contingente. Adviértase, en este sentido, que si la política aspirase únicamente a garantizar la vida de los hombres, bastaría con que fuera un arte[70]. Pero si, por el contrario, aspira a promover la vida buena habrá de ser algo más: ha de ser prudencia, pues el gobierno de la acción humana tiene mucho de inventivo[71].

«La razón práctica no es un dispositivo de espejear verdades, sino de realizarlas. Es inventiva, proyectista. Fragua normas de conducta, traza formas de gobierno, arbitra medios para conseguirlas, planea instituciones, hilvana sistemas. La razón práctica es libre frente a su objeto, dueña de urdirlo a su gusto, sin verse compelida desde fuera con la rigidez de un objeto especulable (…). La política es también una de esas cosas de que se ocupa la razón práctica. De esta suerte, no es fija e inmutable, como los objetos de la razón teórica. Al contrario, es plástica, dúctil. Y la razón que

69. «Die Natur, wie sie in der Schöpfung vorgegeben ist, läßt sich nicht nur gestalten, sondern sie bestimmt auch die Vernunft und zeigt ihr die Grenzen des sittlich Machtbaren». BUJO, B., *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin: unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare*, Schöningh, Paderborn, 1972, p. 242.

70. Esta es la línea dominante en la filosofía política moderna: una línea de la que cabe encontrar antecedentes en la Antigüedad, en la baja Edad Media, y en el Renacimiento: TUCÍDIDES, MARSILIO DE PADUA, MAQUIAVELO, son algunos de los nombres más significativos. Modernamente, es HOBBES el que recoge aquella línea de pensamiento político, imprimiéndole un nuevo sesgo. Al respecto escribe SPAEMANN: «La filosofía de la modernidad comienza con lo que en otro lugar he descrito como 'inversión de la teleología'. La diferencia entre vida y vida buena se nivela. Los contenidos de la vida buena no son más que funciones de la autoconservación. Como tales, se pueden derivar y representar. Thomas Hobbes enseñó que no puede haber un 'bien supremo'. Sólo podría existir un progreso indefinido 'de deseo en deseo'. De ahí no resulta desde luego la unidad de la vida humana. Esa unidad sólo surge, según Hobbes, del miedo a la muerte. Del miedo a la muerte derivan a su vez la 'ley natural' y las leyes de la ética. Por eso no son otra cosa que los mandamientos de la autoconservación. De todos ellos, el supremo consiste en asegurar la paz; el segundo, en someterse sin reservas a las condiciones de la conservación, en particular, al poder del estado, el cual tiene dominio sobre la muerte violenta de los súbditos mediante la monopolización de la violencia. Siempre que existe un estado, lo ético se agota, según esto, en obedecer sus leyes. Para la tradición aristotélica, el progreso de deseo en deseo carente de finalidad, la ampliación permanente de opciones sin norma alguna puesta por el objeto mismo, por la idea de vida lograda, significaría el concepto contrapuesto a la vida buena, no su consumación. Como norma intrínseca, la norma pone límites y funda lo que podríamos llamar sentido. La palabra griega *telos* significa estas dos cosas: límite y fin. En el supuesto de la opción antiteleológica, cada uno de ellos –fin subjetivo y límite objetivo– queda separado del otro». SPAEMANN, R., *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, tr. J. L. del Barco, pp. 86-87.

71. «(…) Sed alia principia universalia posteriora, sive sint rationis speculativae sive practicae, non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam». *S. Th.* II-IIae, Q. 47, a. 15, sol.

la dirige no es un instrumento de espejear verdades, sino de realizarlas. La prudencia política es ingeniosa, y excogita los medios para lograr la conservación del bien común, urdiendo en todo momento los planes más convenientes (…)»[72].

Las ciencias prácticas en general van *más allá* de lo que se encuentra en la naturaleza, precisamente en la medida en que la razón práctica es *factiva* y no sólo cognoscitiva. En este sentido no puede interpretarse como una instancia lectora de la naturaleza, en términos de *Ableseorgan*, tal y como observa Rhonheimer[73]. Insisto: cuando decimos que la razón práctica imita a la naturaleza no queremos decir tanto que lea en la naturaleza y luego opere, sino que opera *como* lo hace la naturaleza: teleológicamente, es decir, atendiendo naturalmente a aquellos fines de los cuales depende la consistencia de la vida humana: los fines de las virtudes.

1. 4. *La adopción legal*

Una aplicación especial del *ars imitatur naturam* nos la ofrece Santo Tomás en el *Comentario a las Sentencias*, cuando habla de la adopción:

«Debe decirse que el arte imita a la naturaleza, y suple el defecto en aquellas cosas en las que la naturaleza falla; de ahí que así como por la generación natural se tiene un hijo, así también por el derecho positivo, que es arte de lo equitativo y de lo bueno, puede alguien adoptar a alguien como hijo, a semejanza del hijo natural, y para suplir la falta de aquel, a causa de lo cual principalmente se ha introducido la adopción»[74].

En el ejemplo anterior, se describe implícitamente el derecho como el *arte de lo equitativo y de lo bueno*. La consideración del derecho como arte afecta especialmente al derecho positivo, aunque también es aplicable al derecho natural en cierto sentido. En efecto, aunque en la concepción aristotélica el derecho natural no es tanto un código de normas como una mentalidad, o un uso –para el que es hasta cierto punto accidental, por tanto, el recibir una formulación positiva[75]–, la misma *formulación* del

72. Cfr. PALACIOS, L. E., *La prudencia política,* pp. 61-62.

73. Cfr. RHONHEIMER, M., *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia Verlag, Innsbruck, Wien, 1986, p. 28.

74. *In IV Sent*., d. 42, Q. 2, a. 1.

75. En absoluto quiere esto decir que tal formulación expresa no sea importante, e incluso necesaria, en orden a sancionar su contenido. SANTO TOMÁS, por ejemplo, piensa que sí lo es (S.Th.

derecho natural es un arte que responde a la *inventio* –hallazgo– de las normas naturales. En el epígrafe siguiente trataremos más en detalle esta concepción aristotélico-tomista del derecho natural, como obra de la razón que interpreta la racionalidad implícita en la naturaleza humana.

Mientras tanto, el caso concreto de la adopción puede servir de ejemplo de aplicación del arte jurídico, «a imitación de la naturaleza». Así, concebir el derecho como arte de lo equitativo y de lo bueno, se concreta en este caso en remediar aquello en lo que la naturaleza «ha fallado». Su «fallo» en este caso, consiste en que no ha dado lugar a «lo naturalmente debido» al ejercicio de la segunda inclinación natural, a saber, hijos[76]. Ahora bien, precisamente porque suple lo que es término de una tendencia natural, puede llamarse *buena* a la adopción, que además es *equitativa* desde el momento en que también suple la carencia de padres que puede padecer algún niño[77]. Nótese que los términos «bueno» y

II.II, Q, 60, a. 5, ad 1). Sin embargo conviene advertir que el derecho natural existe aunque no se formule. Lo *ius* –lo debido– que es el objeto del derecho, existe aunque nadie lo reconozca.

76. Para prevenir posibles malas interpretaciones conviene precisar que, afirmando tal cosa no significa en modo alguno minusvalorar el aspecto humano de la sexualidad. Significa únicamente apuntar cuál es el bien al que *per se*, ontológicamente, se ordena el ejercicio de la segunda inclinación natural. Quede para otra ocasión el inferir de qué manera afecta a la dignidad del agente humano el prescindir voluntariamente de este fin *per se* –caso de la anticoncepción–; o cómo le afecta desvincular el fin naturalmente debido a tal acto (el hijo) de la naturalidad misma del proceso por el que nuevo ser humano viene al mundo –caso de la fecundación artificial–.

77. «De iure naturali est quod filius, antequam habeat usum rationis sit sub cura patris. Unde contra iustitiam naturalem esset, si filius, antequam habeat usum rationis, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus». *S. Th.* II-IIae, Q. 10, a. 12, sol. Citado por MILLÁN PUELLES en *La formación de la personalidad humana*, p. 103. Más adelante, comenta MILLÁN «Hay, desde luego, una cierta diferencia entre el derecho natural del padre a cuidar de sus hijos antes de que éstos tengan uso de razón, y el derecho, igualmente natural, a educarles también desde que llegan a tener tal uso. La diferencia estriba en que durante toda la primera etapa el derecho del padre sobre el hijo no es solamente el que le corresponde por su natural obligación de cuidar de la prole, sino que, hallándose el hijo todavía en una situación equivalente a la del animal irracional, el padre tiene también sobre él –según la ley de la naturaleza, aunque sin duda, con la obligación de respetarla y no salirse de ella– una especie de derecho de dominio. Este dominio paterno de la prole va perdiendo su mismo fundamento –con relación a ella, aunque no respecto de un tercero– conforme el hijo va perfeccionándose en el uso de la razón, que es, a la vez, un uso de la libertad. No por esto se altera la obligación del padre de formar a sus hijos; por el contrario, en esta etapa es cuando más y mejor puede educarle; ni cesa tampoco en ella por completo el dominio paterno, que dura hasta la llamada edad perfecta, en la que ya está el hijo en plenas condiciones de disponer libremente de sí propio. Y todavía después de ese momento tienen los padres el derecho natural, basado en el deber correspondiente, de educar en cierto modo a los hijos, en la medida en que ello sea posible y necesario, puesto que el matrimonio está por naturaleza ordenado a una educación que se dilata a la vida entera de la prole. Ni que decir tiene, claro es, que la educación cobra aquí un sentido diferente al que posee con anterioridad a la edad perfecta de los hijos. Perdido ya el derecho de dominio, los consejos sustituyen a las órdenes, pero nunca la incuria al interés, en un padre que actúa según la ley natural». MILLÁN PUELLES, A., *La formación de la personalidad humana*, p. 107.

«equitativo» tienen en el texto anterior un sentido objetivo, precisamente fundado en la naturaleza. No le compete al arte jurídico –en todo caso sí a la prudencia del juez que estudia los casos concretos– examinar los motivos concretos por los que unos padres se deciden a adoptar a un niño; en el caso anterior, el *arte* jurídico en cuanto tal se limita a *determinar reglas* más o menos generales, que pueden considerarse buenas y justas en sí mismas, sobre la base de las relaciones objetivas fundadas en la naturaleza.

Lo interesante de este recurso a la naturaleza para remediar un problema que, por lo demás, podría considerarse puramente biológico, es que se plantea en términos de *lo equitativo y lo bueno*. Por decirlo de otra manera: *el arte que suple las deficiencias de la naturaleza no es simplemente el arte médico, sino el arte jurídico*, pues el bien que está en juego es algo que de suyo tiene que ver con lo bueno, no en un sentido premoral, sino en un sentido estrictamente moral y jurídico, ya que comparece en virtud del acto libre de dos agentes humanos. En efecto: tanto en el caso de la generación natural como en el caso de la adopción legal, media un acto libre sin el cual ni aquella ni ésta habrían tenido jamás lugar.

Lo anterior permite arrojar alguna luz sobre una cuestión particularmente controvertida: la fecundación artificial. Como es obvio, Tomás de Aquino no estaba en condiciones de tratar este asunto. Sólo el desarrollo vertiginoso de la técnica en nuestro siglo ha hecho posible la formulación del problema. Quienes valoran negativamente la posibilidad de la fecundación artificial, invocan la diferencia entre técnica y ética, la diferencia entre lo técnicamente posible y lo moralmente posible. Pero a menudo se echa en falta una argumentación de tal postura. Según lo entiendo, el problema no reside tanto en la ausencia de argumentación como en la dificultad creciente para percibir la diferencia entre lo natural y lo artificial, entre lo generado y lo producido: *genitum, non factum*, dice de Jesucristo el Símbolo de la fe cristiana; nuestro mundo casi no aprecia la diferencia entre ambas palabras[78]. Más en particular, no aprecia de qué manera afecta a la dignidad humana el reconocer la diferencia entre ambos conceptos.

En efecto: la dificultad mayor estriba en que no se reconoce la estrecha vinculación existente entre el respeto a la naturaleza y el respeto a

78. Cfr. SPAEMANN, R., Comentario a la edición alemana de la Instrucción de la Congregación para la doctrina de la Fe, *Die Unantasbarkeit des menschlichen Lebens. Zu ethischen Fragen der Biomedizin*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1987. Existe traducción española en *Anuario Filosófico*, 1994 (27), 69-87.

la dignidad. Para no confundir esto último con un vulgar naturalismo, en el que se equipare sin más lo natural a lo bueno, y lo artificial a lo malo[79], es preciso entender de qué manera el ejercicio ético de la razón práctica reclama de por sí la adhesión a ciertos bienes que pertenecen a la integridad de la naturaleza humana. Precisamente es la familiaridad contemporánea con la técnica, lo que ha forzado una casi inconsciente asimilación de razón ética y razón técnica, favoreciendo un modo de razonamiento, no ya tan propiamente práctico como pragmático, proclive a desvincular razón y naturaleza, procesos y fines.

Por todo ello, perderíamos de vista lo implícito en las palabras de Santo Tomás, si pensáramos que «remediar el defecto de la naturaleza» en este caso se reduce a una cuestión de mera eficacia técnica, como si lo que en tiempos del Aquinate resolvía el arte jurídico, en nuestro tiempo hubiera pasado a ser competencia exclusiva de la técnica médica. Lo *ius* surge allí donde hay relación entre seres humanos. Por esta razón, si el medio escogido para suplir un defecto natural es el arte médico, éste habría de atenerse también a los límites naturales más allá de los cuales un acto humano no puede ser bueno: desde un punto de vista ético, existe una diferencia notable entre las técnicas que son *secundum naturam* por «conspirar con la naturaleza», y aquellas que simplemente son *contra naturam* porque olvidan que, con independencia del fin que se persiga, ciertos bienes humanos quedan esencialmente comprometidos en los

79. Esta es la tendencia de algunas éticas ecológicas. En ello radica también el error argumental de algunos enemigos de los métodos artificiales de regulación de la natalidad. Al respecto digo aquí sólo lo siguiente: la moralidad o inmoralidad de tales actos no radica tanto en que sean artificiales o naturales los medios empleados como en que tales *medios* incluyan de por sí una contradicción al fin *per se* de la generación. Subrayo el término medio, para indicar una idea importante: presupuesta una general apertura al bien de la vida, *per se* debido a todo ejercicio de la facultad sexual, cabe, sin embargo, imaginar situaciones en las que la limitación de la natalidad pueda ser lo justo. En tales casos –que por lo demás, no se pueden determinar *a priori*– existe una diferencia esencial entre escoger un medio artificial o, por el contrario, optar por la continencia periódica. La diferencia no estriba en que unos sean naturales y los otros artificiales, pues de entrada habría que precisar qué se entiende ahí por «natural», ya que, desde cierto punto de vista, existen maneras «naturales» de evitar la fecundación que son claramente inmorales (ej. onanismo). Ateniéndonos al sentido de lo «natural» desarrollado en este libro, es natural lo conforme al fin *per se* de las inclinaciones naturales, y antinatural lo contrario. Ahora bien: si este es el sentido normativo de «lo natural», resulta patente que en los llamados «métodos artificiales», ni más ni menos que en el onanismo, se impide esencialmente el logro del fin propio de la inclinación sexual. Tal cosa, sin embargo, no ocurre en el caso de la continencia periódica: ejercer el acto sexual en períodos infecundos no significa escoger un medio *per se* contradictorio con el fin propio de la sexualidad. El medio no es *per se* contradictorio, sino sólo *per accidens*, como en el caso de la esterilidad. Por lo demás, el interés de atenerse a lo natural no está motivado por una especie de idolatrización de la naturaleza, sino por la convicción de que sólo respetándola se obra *secundum virtutem*, y se preserva la dignidad humana, porque no se mediatiza al hombre para un fin externo a él mismo.

medios empleados para alcanzarlos[80]. Comprender esto es de capital importancia para entender la noción de «acto intrínsecamente malo»: lo que desde un punto de vista técnico es un medio eficaz para un fin determinado, puede ser, desde un punto de vista ético, un medio intrínsecamente contradictorio con los fines propios de la razón práctica.

Cuando en este contexto se habla de medios «intrínsecamente contradictorios con los fines de la razón práctica» se está presuponiendo que la razón práctica, para ser fiel a su misión natural de servir a la consistencia de la vida humana, habrá de razonar de acuerdo con esos fines o bienes de los que depende esencialmente la integridad de la naturaleza humana, es decir, de acuerdo con los fines de las virtudes. Razonar de acuerdo con los fines de las virtudes, por su parte, exige ante todo que, en las elecciones concretas, la razón se deje guiar por ellos. Ahora bien: dado que las distintas virtudes no son sino de la perfección y el fortalecimiento de las tendencias naturales humanas, todos aquellos comportamientos que amenacen la base natural del comportamiento humano jamás podrán ser compatibles con la virtud. Dejarse guiar por los fines de las virtudes, por tanto, supone, como primera medida, respetar la naturaleza. Si esto falta, toda ulterior consideración moral cae en el vacío.

1. 5. *Recapitulación*

Mediante el examen de la legalidad natural podemos, por consiguiente, obtener un criterio normativo para algunas actividades racionales especialmente vinculadas con nuestra naturaleza, tales como la medicina, la enseñanza, la política o el derecho. La naturaleza humana, en efecto, posee potencialidad activa –y no sólo pasiva– para los fines de estas artes,

80. Sólo las primeras podrían calificarse propiamente de técnicas médicas, en razón de que la medicina es un arte que *per se* está al servicio de la vida. Las segundas, en tanto que son contrarias a la naturaleza, no sólo son injustas, sino «nefastas». *Fas* y *nefas* son, en efecto, los términos con los que la tradición se refería al respeto o violación de los límites naturales en los que se nos manifiesta, además, un querer explícito de Dios. Así lo recoge ISIDORO en sus *Etymologias*: «Omnes autem leges aut divinae sunt, aut humanae. Divinae natura, humanae moribus constant; ideoque haec discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent. Fas lex divina est, ius lex humana. Transire per alienum fas est, ius non est». SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologias*, V (*De legibus et temporis*), n. 2. Y así lo recoge SANTO TOMÁS: «Quia iustitia aequalitatem importat, Deo autem non possumus aequivalens recompensare, inde est quod iustum, secundum perfectam rationem, non possumus reddere Deo. Et propter hoc non dicitur proprie ius lex divina, sed fas: quia videlicet sufficit Deo ut impleamus quod possumus. Iustitia tamen ad hoc tendit ut homo, quantum potest, Deo recompenset, totaliter animam ei subiiciens». *S. Th.* II-IIae, Q. 57, a. 1, ad 3.

y en este sentido es la propia naturaleza la que limita el campo de responsabilidad del «artista» que conspira con ella, o en ella se inspira. La *inventio* de la razón práctica, por consiguiente, no problematiza los fines naturales –los fines de las virtudes– sino que se refiere exclusivamente a los medios para realizarlos. Dentro de este proceso inventivo se descubren ciertas legalidades que pueden llamarse naturales, y que constituyen verdaderas estructuras mediales, porque comparecen como partes necesariamente integradas en los fines de las virtudes. Esas legalidades entran en vigor siempre y cuando se pongan en juego determinados bienes, como la vida, la verdad, el bien común... Los bienes reclaman sus normas. Cuando el hombre renuncia a conocerlas, o conociéndolas renuncia a aplicarlas, la acción imperada por su voluntad se verá aquejada de una intrínseca carencia. La posición de una acción semejante en el mundo es lo que conocemos por pecado[81].

Así, el fin de la medicina, el bien que pone se pone en juego en esta actividad, es la salud y sólo ella, motivo por el cual hay una sola cosa que el médico en cuanto médico no puede hacer jamás: provocar la enfermedad o la muerte. En este sentido, es digno de consideración el hecho de que el fin primario que se proponía el juramento hipocrático no fuera tanto el prestar un servicio al ser humano, cuanto proteger las condiciones que harían posible preservar, a lo largo del tiempo, el arte de la medicina[82].

81. «Huius autem quod est non uti regula predicta non oportet aliquam causam querere, quia ad hoc sufficit ipsa libertas uoluntatis, per quam potest agere uel non agere (…). Culpa uoluntatis non est in hoc quod actu non attendit ad regulam rationis uel legis diuinae, set ex hoc quod non habens regulam uel mensuram huiusmodi procedit ad eligendum». *De Malo*, Q. 1, a. 3, sol., 268-271; 281-285; «Defectus qui preintelligitur in uoluntate ante peccatum, non est neque culpa neque pena, set negatio pura; set accipit rationem culpe ex hoc ipso quod cum tali negatione se applicat ad opus: ex ipsa enim applicatione ad opus fit debitum illud bonum quo caret, scilicet attendere actu ad regulam rationis et legis diuinae». *De Malo*, Q. 1, a. 3, ad 13, 383-389.

82. «Juro por Apolo médico, por Asclepio, Higea y Panacea, así como por todos los dioses y diosas, poniéndolas por testigos, dar cumplimiento en la medida de mis fuerzas y de acuerdo con mi criterio a este juramento y compromiso: tener al que me enseñó este arte en igual estima que a mis progenitores, compartir con él mi hacienda y tomar a mi cargo sus necesidades si le hiciere falta; considerar a sus hijos como hermanos míos y enseñarles este arte, si es que tuvieran necesidad de aprenderlo, de forma gratuita y sin contrato; hacerme cargo de la preceptiva, la instrucción oral y todas las demás enseñanzas de mis hijos, de los de mi maestro y de los discípulos que hayan suscrito el compromiso y estén sometidos por juramento a la ley médica, pero a nadie más. Haré uso del régimen dietético para ayuda del enfermo, según mi capacidad y recto entender: del daño y la injusticia le preservaré. No daré a nadie, aunque me lo pida, ningún fármaco letal, ni haré semejante sugerencia. Igualmente tampoco proporcionaré a mujer alguna un pesario abortivo. En pureza y santidad mantendré mi vida y mi arte. No haré uso del bisturí ni aun con los que sufren del mal de piedra: dejaré esa práctica a los que la realizan. A cualquier casa que entrare acudiré para asistencia del enfermo, fuera de todo agravio intencionado o corrupción, en especial de prácticas sexuales con las personas, ya sean hombres o mujeres, esclavos o libres. Lo que en el tratamiento, o incluso fuera de él, viere u oyere en relación con la vida de los hombres, aquello que

Indudablemente, el sentido de preservar tal arte se encuentra en que presta un servicio al hombre: pero tal servicio lo presta mientras continúe fiel a su propia legalidad interna.

Por su parte, el fin *per se* de la enseñanza es abrir caminos para buscar la verdad en los terrenos más variados. Sería ridícula la pretensión de enseñar algo si no fuera acompañada de la convicción de que hay algo –alguna verdad– que enseñar. Si no hay verdad no es posible distinguir educación de manipulación. De ordinario no se plantea este problema cuando se abordan temas especializados, sino tan sólo cuando se tocan temas morales. Ahí parece especialmente útil indicar el valor normativo de la naturaleza.

Por lo que a la política se refiere, su fin propio es el bien común, que es el bien de todos por ser el bien de cada uno. Aristóteles concedía a este saber la primacía entre los demás, porque su fin es excelente. En nuestros días la noción de bien común es mirada con sospecha porque se interpreta en contradicción con la libertad del individuo. Pienso que se esquivan muchos problemas si se considera la política como una actividad cuya legalidad propia[83] –la derivada del bien común– incluye la promoción de las condiciones necesarias para el desarrollo completo de cada ser humano, entendiendo por ello, el facilitar que todos y cada uno lleguen a estar en condiciones de ejercitar personalmente su libertad. Con todo, a veces podría plantearse un conflicto. Para esas ocasiones, Santo Tomás tiene un criterio, extraído –cómo no– de la jerarquía ontológica de los fines: se ha de privilegiar el bien común sobre el bien individual, *siempre que se trate de bienes del mismo género*[84]. Según esto, todo el bien material del universo habría de ceder ante el bien espiritual de un solo hombre. La razón es clara: la sociedad existe para la felicidad del individuo, pues –insisto– sólo los individuos pueden ser felices o desgraciados.

Frente a este planteamiento, que a través de las contingencias históricas, procura un equilibrio entre bien común y bien individual, la contraposición sistemática entre ambos conceptos lleva en sí misma la marca de la ideología: tanto si se exalta la libertad individual hasta despreciar la referencia al bien común como motivo de actuación, como si se exalta el

jamás deba trascender, lo callaré teniéndolo por secreto. En consecuencia séame dado, si a este juramento fuere fiel y no lo quebrantare, el gozar de mi vida y de mi arte, siempre celebrado entre todos los hombres. Mas si lo trasgredo y cometo perjurio, sea de esto lo contrario». «Juramento», en *Tratados Hipocráticos*, I , Gredos, Madrid, 1990. Tr. M. D. Lara Nava.

83. De ahí que TOMÁS DE AQUINO considerase la prudencia política como una especie diversa de la prudencia del individuo. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 47, a. 11, sol.

84. «Bonum commune potius est bono privato si sit eiusdem generis: sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus». *S. Th.* II-IIae, Q. 152, a. 4, ad 3.

bien común hasta abolir la legítima autonomía del individuo, se pierde el equilibrio necesario para una convivencia armónica y creativa.

Entre las muchas diferencias existentes entre un planteamiento clásico como el de Santo Tomás y un planteamiento contemporáneo de la ética, parece claro que la anterior es una de las más importantes. El modo en que hoy se aborda el *fenómeno* moral es sin duda muy distinto al ensayado por Aristóteles, y que Santo Tomás asume como decisiva aportación de la ética filosófica a su teología moral. Lejos de formular el problema en términos aristotélicos, lo cual lleva implícito el plantearla en términos de la *perfección de la capacidad tendencial humana*, en nuestros días el punto de partida de muchos filósofos morales es, a primera vista, de orden sociológico: el pluralismo ético, y, en sintonía con éste, la pluralidad de lenguajes éticos[85]. Digo «a primera vista», porque el *hecho* del pluralismo, que parece responder sin más a una variedad de «concepciones del bien», o a una variedad de códigos de conducta, en absoluto es considerado un *puro hecho*, ni sólo tampoco un signo de la libertad que está en la base de la ética, sino que es valorado *a priori* como poseyendo en sí mismo ya una calificación moral positiva. En esto precisamente estriba la carga ideológica del liberalismo[86]. De acuerdo con ello, la única afirmación mere-

85. Acceder al «fenómeno moral» desde el lenguaje es una vía abierta por la filosofía del lenguaje de este siglo, que, como el propio WITTGENSTEIN («Vortrag über Ethik», Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989. Hrsg. Joachim Schulte) y de otro modo G. E MOORE («Principia Ethica», Cambridge, University Press, 1ª ed. 1903) han puesto de relieve, está marcada por intrínsecas limitaciones, a la vista de las cuales algunos autores han limitado su tarea a la elaboración de una una metaética, en cuyo caso se renuncia, como apunta SPAEMANN (*Ethik-Lesebuch*: *von Platon bis heute*, Piper, München, Zürich, 1987, p. 10.), a la tarea que la filosofía moral se había propuesto desde SÓCRATES. Por el contrario, advertir que la experiencia moral no es meramente lingüística permite reconocer que la ética apela a una instancia del hombre que ya no es meramente discursiva. Indirectamente –ya que él mismo no elaboró una ética– HEIDEGGER ha contribuido a la comprensión de este punto. Pero ha sido LÈVINAS quien ha procurado investigar el sentido de la ética desde estos presupuestos: «El rostro es significación, y significación sin contexto. Quiero decir que el otro, en la rectitud de su rostro, no es un personaje en un contexto. Por lo general, somos un 'personaje': se es profesor en la Sorbona, vicepresidente del Consejo de Estado, hijo de Fulano de Tal, todo lo que está en el pasaporte, la manera de vestirse, de presentarse. Y toda significación, en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende, en su relación, de otra cosa. Aquí, por el contrario, el rostro es, en él solo, sentido. Tú eres tú. En este sentido, puede decirse que el rostro no es 'visto'. Es lo que no puede convertirse en un contenido que vuestro pensamiento abarcaría; es lo incontenible, os lleva más allá. En esto es lo que consiste el que la significación del rostro lo hace salir del ser en tanto que correlativo de un saber. Por el contrario, la visión es búsqueda de una adecuación; es lo que por excelencia absorbe al ser. Pero la relación con el rostro es desde un principio ética. El rostro es lo que no se puede matar, o, al menos, eso cuyo sentido consiste en decir: 'No matarás'. El asesinato, bien es verdad, es un hecho banal: se puede matar al otro; la exigencia ética no es una necesidad ontológica». LÈVINAS, E., *Etica e Infinito*, Visor, Madrid, 1991, tr. J. M. Ayuso Díez, pp. 80-81.

86. Al menos de un tipo de liberalismo: «Secondo la sua intezione originaria, il liberalismo è una dottrina specificamente politica la quale però, come ogni concezione politica coerente,

cedora de reprensión sería la de Aristóteles en los *Tópicos*, donde afirma que «hay opiniones que merecen ser reprimidas»[87], ya que el único principio inviolable sería, precisamente, la libertad autónoma. Siendo éste el tenor general de la ética contemporánea, es «comprensible» que plantear una ética como doctrina de la perfección del tender humano despierte sospechas por anticipado, pues supone aceptar tácitamente que hay *un* tender humano, y por tanto una naturaleza que limita *a priori* la libertad así entendida (como pura autonomía). Nótese que esta objeción que podríamos calificar liberal-extrema (común, por otra parte, a la ideología socialista[88]) no se limita a promover la emancipación de cualquier sistema totalitario proclive a moralizar el orden político; su alcance es mucho mayor, pues abogando por la emancipación de la naturaleza, aboga por la emancipación de *un* orden moral. De ahí que sus sospechas se extiendan a todo discurso acerca de algo así como un «fin último». Dejando a un lado los posibles equívocos en el modo de interpretar el tema del fin último, lo cierto es que ni Aristóteles ni Santo Tomás niegan de entrada la existencia de tal pluralidad de concepciones del bien; únicamente se resisten a valorarlas *a priori* e indiscriminadamente de modo positivo, entre otras cosas porque lo que es bueno o malo se comprueba en la vida, no en la teoría. Lo que hacen, por tanto, es discutir dialécticamente cuál de ellas parece más consistente con las condiciones *reales* de la vida humana[89]. En el

inesorabilmente implica determinati presupposti antropologici sostanziali. Questo è valido anche per filosofie politiche liberali che esplicitamente tentano di rendersi indipendenti da tali presupposti. Questi inevitabili presupposti però non necessariamente formano una dottrina antropologica o morale complessiva. Ma in tutte le varianti di liberalismo, nell'uno o nell'altro modo, l'immagine dell'uomo sarà sempre centrata sull'idea di autonomia. Dipende finalmente precisamente da questi presupposti –concretamente dal tipo di concetto di autonomia adottato– se una dottrina politica liberale possa servire come *public philosophy* della cultura politica dello stato costituzionale democratico, o se invece si converta, mediante ciò che chiamerò il 'concetto forte di autonomia', in una ideologia particolare e a volte persino settaria». RHONHEIMER, M., «L' immagine dell' Uomo nel Liberalismo», *Convegno di Studio Immagini dell' Uomo. Percorsi Antropologici nella Filosofia Moderna*. Pontificio Ateneo della Santa Croce, Facoltà di Filosofia, Roma, 29 Febbraio-1 Marzo, 1996.

87. «No es preciso examinar todo problema ni toda tesis, sino aquella en la que encuentre dificultad alguien que precise de un argumento y no de una corrección o una sensación; en efecto, los que dudan sobre si es preciso honrar a los dioses y amar a los padres o no, precisan de una corrección, y los que dudan de si la nieve es blanca o no, precisan de una sensación. Tampoco hay que examinar aquellos cuya demostración es inmediata o demasiado larga: pues los unos no tienen dificultad y los otros tienen más de la que conviene a una ejercitación». *Topic*., I, 11, 105 a 3-9.

88. Cfr. CORTINA, A., *Ética mínima*. *Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 268.

89. Con ello se compadece bien el método sugerido en la *Ética a Nicómaco*: «Nos contentaremos con dilucidar esto en la medida en que lo permite su materia; porque no se ha de buscar el rigor por igual en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales; la nobleza y la justicia que la política considera presentan tantas diferencias y desviaciones, *que*

inicio de su ética no encontramos una teoría sobre la libertad, sino más bien una aceptación realista de la pluralidad de concepciones sobre la felicidad, y la tesis más o menos explícita de que, si alguna de ellas se muestra mejor, será porque responde mejor a las expectativas de la naturaleza humana, que ya para Platón constituían las expectativas más profundas de cada hombre[90]. Por esta razón, si bien no está de más destacar los «peligros» de orden moral y político implícitos en la política aristotélica –cifrables básicamente en la tendencia a convertir en norma universal un sistema histórico concreto[91]– no es menos cierto que la concepción liberal-extrema tiene también los suyos, igualmente de orden moral y político[92]. Encontrar el término medio ciertamente no es tarea de estas páginas. Sin embargo, considero que tal confrontación de teorías políticas no tiene por qué afectar a la relevancia moral que la naturaleza tiene para cada individuo, y, en general a su función de criterio objetivo de moralidad; pienso que la ética puede esquivar la utopía y el relativismo sólo en la medida en que se afianza en este suelo humano natural, ya que únicamente por referencia a la naturaleza es posible afirmar de modo categórico la diferencia moral entre lo bueno y lo malo. En efecto: sólo apelando a ella cabe justificar, como veremos, la existencia de los llamados «actos intrínsecamente malos».

Por lo demás, no sólo la política, sino también el derecho, en tanto que se ocupa de lo justo, tiene a la vista las exigencias derivadas del bien común, ya que son muchas y variadas las relaciones de justicia que surgen

parecen ser sólo por convención y no por naturaleza. Una incertidumbre semejante tienen también los bienes, por haber sobrevenido males a muchos a consecuencia de ellos; pues algunos han perecido a causa de la riqueza, y otros por su valor. Por consiguiente, hablando de cosas de esta índole y con tales puntos de partida, hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático; hablando sólo de lo que ocurre *por lo general* y partiendo de tales datos, basta con llegar a conclusiones semejantes». *Ethic. Nic.* I, 3, 1094 b 11-24.

90. Cfr. PLATÓN, *Gorgias*, Gredos, Madrid, 1983, tr. J. Calonge. En su controversia con POLO y CALICLES, SÓCRATES deja entrever un concepto peculiar de lo natural, como equivalente a «lo que de verdad y en el fondo queremos» (cfr. SPAEMANN, R., *Etica: cuestiones fundamentales*, Eunsa, Pamplona, 1987), y que él, a diferencia de sus oponentes, identifica con la justicia. (cfr. Platón, *República* I, Gredos, Madrid).

91. Cfr. INCIARTE, F., «Etica y política en la filosofía práctica», en *El reto del positivismo lógico*, pp. 188-216. Cuestión distinta es si este punto de vista aristotélico privilegiaba lo griego por ser griego, o, por el contrario, lo privilegiaba porque advertía en ello el «desvelamiento» histórico de una característica específicamente humana, a saber, la acción política en libertad, como ha observado J. RITTER. Cfr. *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969.

92. Por ahí se plantea en la actualidad la polémica liberal-comunitarista. Para una visión del debate cfr. FORST, R., *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996. cfr. MULHALL, S. & SWIFT, A., *El individuo frente a la comunidad*, Ed. Temas de Hoy, 1996. Tr. E. L. Castellón.

de la vida en común. Como es obvio, la naturaleza no responde de por sí a la pregunta «qué es lo justo»; es el hombre, mediante su razón práctica, quien está en condiciones de reconocerlo, tanto en las relaciones entre particulares como en las relaciones entre el individuo y el Estado. Existen, no obstante, «cosas debidas» a todo hombre por el hecho de poseer una naturaleza como la humana. Entre ellas figura todo aquello que se orienta a hacer de él un ser humano con todas sus consecuencias: vida, familia, educación, trabajo, libertad de culto son algunas de las que más directamente se siguen de cada una de sus inclinaciones naturales. Una enumeración de todas ellas acaso esté de más[93]. Cada uno de los bienes propios de cada tendencia abre un campo muy amplio que no se encuentra al margen de la cuestión de la justicia. Concretar la protección de esos bienes en cada momento histórico es la tarea del legislador y del político[94].

En suma, con la expresión *ars imitatur naturam* se quiere decir ante todo que la razón, en su uso práctico, opera en sus obras de modo análogo a como la naturaleza opera en las suyas: teleológicamente. En modo alguno que el conocimiento humano esté condenado a imitar a la naturaleza, como si le estuviera vedada toda actividad creativa: cómo curar a este paciente, cómo educar a este niño concreto, cómo dirigir este pueblo son tareas creativas. *Ars imitatur naturam* significa únicamente que la actividad creativa es actividad humana cuando se desarrolla dentro de unos límites: los marcados por la naturaleza. En la medida en que tales límites se consideran normativos en el ámbito público, para regir la vida en sociedad, desarrollamos el arte jurídico.

93. PORTER presenta algunos desde una interpretación de TOMÁS DE AQUINO similar a la que aquí he ensayado. Cfr. PORTER, J., *The Recovery of Virtue,* p. 137.

94. El derecho natural clásico tiene una fuerte componente histórica. Lo políticamente justo en una sociedad concreta abarca no sólo lo que llamamos derecho natural, sino también el derecho positivo: «Iusta et bona possunt dupliciter considerari: uno modo formaliter, et sic semper et ubique sunt eadem, quia principia iuris que sunt in naturali ratione non mutantur; alio modo materialiter, et sic non sunt eadem iusta et bona ubique et apud omnes, set oportet ea lege determinari. Et hoc contingit propter mutabilitatem nature humane et diuersas conditiones hominum et rerum secundum diuersitatem locorum et temporum; sicut hoc semper est iustum quod in emptione et uenditione fiat commutatio secundum equiualens, set pro mensura frumenti iustum est ut in tali loco uel tempore tantum detur, et in alio loco uel tempore non tantum set plus uel minus». *De Malo*, Q. 2, a. 4, ad 13, 366-380.

2. El derecho natural en el Comentario de Santo Tomás a la *Ética a Nicómaco*

«El derecho objetivo es una obra cultural en la que la continuación de la naturaleza se ve de una manera muy clara»[95]. En estas palabras de Leonardo Polo se contiene un pensamiento estrictamente clásico, y más precisamente aristotélico. Que el derecho es una obra humana es algo, que tras lo que acabamos de ver, parece indiscutible. Pero esto nada tiene que ver con la afirmación, tan típica entre los sofistas de la Antigüedad[96], de que toda justicia es convencional. Un poco más adelante, Polo sigue haciéndose eco de la tesis clásica cuando afirma: «el derecho debe inspirarse en la naturaleza para continuarla»[97]. ¿Qué significa esto? En lo dicho hasta el momento tenemos elementos más que suficientes para abordar el problema.

El lugar clásico para tratar del derecho natural en Aristóteles es el capítulo 7 del libro V de la *Ética a Nicómaco*. En el *Comentario* de Santo Tomás a este texto de la *Ética a Nicómaco*, Harry Jaffa ha creído ver, desde el principio, una serie de malas interpretaciones del pensamiento de Aristóteles por parte del Aquinate. Como ya ha sido apuntado anteriormente, considero que el juicio de Jaffa descansa a su vez en una interpretación errónea del pensamiento de Santo Tomás sobre la ley y el derecho natural. La primera objeción de Jaffa se dirige al modo en que Santo Tomás comenta la primera frase de Aristóteles, donde el griego afirma que *lo políticamente justo* se divide en natural y legal.

En su comentario, Santo Tomás explica esa frase diciendo que «los ciudadanos ejecutan justamente lo que la naturaleza imprime en la mente humana, y lo que es señalado por la ley»[98]. Según Jaffa, Santo Tomás dice mucho más que Aristóteles, porque éste no ha mencionado en ningún momento que la naturaleza imprima nada en nosotros; por el contrario, para Aristóteles –sigue Jaffa–, «si los principios de la justicia están im-

95. Polo, L., *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid, 1991, p. 178.

96. Cfr. Strauss, L., *Natural Right and History*, Chicago University Press, 1953.

97. Polo, L., *Quién es el hombre*, p. 179.

98. *In Ethic. Nic. Ar.*, V, cap. XII, 1134 b 18, 31-33 (Leonina); lectio XII, n. 1017 (Marietti). Cfr. lo que S. Alberto dice sobre el particular: «Dicendum, quod hic intendit dividere politicum iustum, quod etiam est simpliciter iustum, quod divisum est supra in directivum et distributivum; hoc enim iusto cives utuntur in his quae in communitatem veniunt. Hoc autem iustum vel ex sua substantia et natura habet aequitatem et legitimabilitatem, et hoc est iustum naturale; aut habet virtutem ex institutione, et hoc dicit legale, sicut e contrario dicitur, quod quoddam est prohibitum, quia malum, quod contrarium est primo iusto, et quoddam malum tantum, quia prohibitum, quod opponitur secundo iusto». San Alberto Magno, *Sup. Ethic.*,V, lectio XI, n. 418, 1.

plantados en nosotros por hábito en las acciones virtuosas, esta implantación es resultado de la educación moral, y no de la naturaleza»[99].

En esa contraposición de «educación moral» y naturaleza hay algo de insatisfactorio. Por de pronto, es seguro que también Santo Tomás sabría apreciar la gran trascendencia que la educación tiene en orden a conocer de modo práctico los principios; de otro modo, no habría lugar para su corrupción, como de hecho sucede[100]. Por esta razón, considero que el comentario de Santo Tomás excluye una contraposición tan rígida de naturaleza y educación como se desprende de la observación de Jaffa. Identificar sindéresis y naturaleza sería poco preciso; para Santo Tomás la sindéresis es, ciertamente, un hábito natural, pero muy peculiar; no cabe entenderlo como un principio innato; como hemos visto, ni siquiera pertenece incoativamente a la naturaleza del alma. Lo único que se halla incoativamente en nuestra naturaleza es la aptitud a la virtud, siendo la actualización de esa aptitud lo que propiamente nos lleva a conocer habitualmente los primeros principios prácticos. En suma, la frase relativa a la naturaleza imprimiendo principios en la mente humana hay que entenderla como referida a los fines de las distintas virtudes[101], que son conocidos por nosotros como naturales tan pronto como somos movidos *por ellos* a la acción[102].

En todo caso, Jaffa considera que Santo Tomás malinterpreta a Aristóteles, cuando sustituye el término *justum politicum* por una referencia a la justicia como hábito; como hemos leído, en efecto, Santo Tomás, se refiere a las obras que *los ciudadanos ejecutan justamente*, allí donde Aristóteles había mencionado simplemente lo justo natural.

No obstante, para comprender exactamente por qué Santo Tomás interpreta de este modo la frase de Aristóteles, es preciso seguir leyendo

99. JAFFA, H. V., *Thomism and Aristotelianism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*, The University of Chicago Press, 1952, p. 174.

100. El mismo SANTO TOMÁS lo subraya repetidamente con el ejemplo de los germanos que no consideraban injusto el robo. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 94, a. 4.

101. Y por eso tiene sentido la siguiente respuesta de SAN ALBERTO MAGNO: «Iustum naturale dicitur hic a natura speciali, quae est hominis, inquantum est homo, scilicet a ratione, non inquantum est forma dans esse, sed inquantum est principium operum humanorum, inquantum sunt humana». SAN ALBERTO MAGNO, *Sup. Ethic.*, V, lectio XI, n. 419, sol. Y también ad 3: «Dicitur naturale a natura speciali, quae est ratio; sed ratio dupliciter potest accipi: aut inquantum est natura aut inquantum est ratio, et omne iustum progreditur a ratione, inquantum est ratio, sed non inquantum est natura».

102. Cfr. MESSNER, J., *Etica general y aplicada*, Rialp, Madrid, México, Buenos Aires, Pamplona, 1969, p. 15. Tr. C. Baliñas.

un párrafo que Jaffa pasa por alto[103]. En él dice Santo Tomás que, dividiendo lo justo político en *ius naturale* y *ius legale*, Aristóteles establece una división en parte coincidente y en parte distinta a la que hacen los juristas romanos entre *ius naturale* y *ius positivum.* Si la semejanza parece clara, la diferencia estriba en que, mientras que Aristóteles incluye lo naturalmente justo dentro de lo políticamente justo, los juristas distinguen entre *ius naturalis* y *ius positivum*, identificando el *ius civile* (equivalente a *ius politicum*) con el positivo. Lo implícito es que el *ius político* deja de incluir al *ius naturale* como «parte» suya[104].

La razón que aporta Santo Tomás para justificar esa discrepancia es la siguiente: mientras que el Filósofo califica a lo políticamente justo desde el *uso* –siendo así que en cuanto al uso no cabe distinguir lo natural y lo legal–, los juristas lo denominan desde la *causa*, esto es, las leyes que constituyen a una ciudad[105]. Dicho de otro modo: en la práctica, lo naturalmente justo y lo legalmente justo van unidos, precisamente en la noción de «uso» (competencia de la prudencia); sólo difieren en lo que al fundamento de su validez respecta. Si Aristóteles incluye lo justo por naturaleza dentro de lo políticamente justo es porque entiende que la justicia natural es la que se vive en la *polis*, porque lo natural al hombre es

103. «Dicit ergo primo, quod politicum iustum dividitur in duo, quorum unum est iustum naturale, aliud est iustum legale. Est autem haec eadem divisio cum divisione quam iuristae ponunt, scilicet quod iuris aliud est naturale, aliud est positivum; idem enim nominant illi ius, quod Aristoteles iustum nominat, nam et Ysidorus dicit in libro *Etymologiarum*, quiod ius dicitur quasi iustum. Videtur autem esse contrarietas quantum ad hoc, quod politicum idem est quod civile; et sic id quod apud Philosophum ponitur ut divisum, apud iuristas videtur poni ut dividens, nam ius civile ponunt partem iuris positivi». *In Ethic. Nic. Ar.*, V, cap. XII, 1134 b 18, 10-22 (Leonina); lectio XII, n. 1016 (Marietti).

104. En las *Etymologias*, SAN ISIDORO recoge las siguientes definiciones: «4. *Quid sit ius naturale*. Ius autem naturale est, aut civile, aut gentium. Ius naturale est commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutuione aliqua habetur; ut viri et feminae coniunctio, liberorum successio et educatio, communis omnium possessio, et omnium una libertas, adquisitio eorum quae caelo, terra marique capiuntur. Item depositae rei vel commendatae pecuniae restitutio, violentiae per vim repulsio. Nam hoc, aut si quid huic simile est, numquam iniustum est, sed naturale aequumque habetur. 5. *Quid sit ius civile*. Ius civile est quod quisque populus vel civitas sibi proprium humana divinaque causa constituit. 6. *Quid sit ius gentium*. Ius gentium est sedium occupatio, aedificatio, munitio, bella, captivitates, servitutes, postliminia, foedera pacis, indutiaoe, legatorum non violandorum religio, conubia inter alienigenas prohibita. Et inde ius gentium, quia eo iure omnes fere gentes utuntur». SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologias*, V, 4, 5, 6.

105. «Sed attendendum est, quod aliter sumitur politicum vel civile hic apud Philosophum et aliter apud iuristas. Nam Philosophus hic nominat politicum iustum vel civile ex usu, quo cives utuntur; iuristae autem nominat ius politicum vel civile ex causa, quod scilicet civitas aliqua sibi constituit. Et ideo hoc convenienter a Philosopho nominatur legale, idest lege positivum, quod et illi dicunt positivum». *In Ethic. Nic. Ar.*, V, cap. XII, 1134 b 18, 22-30 (Leonina); lectio XII, n. 1017 (Marietti).

vivir en una comunidad política. Los juristas romanos, en cambio, adoptan otro criterio, un criterio causal, por el que distinguen desde el principio lo justo natural y lo justo legal.

Santo Tomás entiende que ambas divisiones son compatibles, a la vez que advierte la oportunidad de la división propuesta por Aristóteles[106], pues sirve para poner de relieve que el derecho natural no es un derecho al lado del derecho positivo; como diría Spaemann, no es tanto un código de normas como una mentalidad[107]. Por el contrario, lo justo –sea natural o positivo desde la causa– es siempre, desde el uso, «lo políticamente justo». Ahora bien, al ser la naturaleza del hombre una naturaleza social cabe igualmente decir que lo políticamente justo es naturalmente justo. Así pues, tenemos dos sentidos de lo naturalmente justo, uno de los cuales, coincide con lo políticamente justo.

Como observa Inciarte, la inclusión de lo justo natural en el espectro de lo justo político significa atribuir implícitamente al derecho natural la función específica de «cubrir los huecos» que deja abiertos la normatividad positiva. Las leyes positivas, en efecto, no lo regulan todo. ¿Cómo actuar en los ámbitos no regulados positivamente? Ahí precisamente hace su aparición el derecho natural. Ahora bien, si tal es la naturaleza de lo justo natural en Aristóteles, la objeción de Jaffa pierde fuerza, porque la realidad de lo justo natural va a coincidir con el hábito de justicia de los habitantes de la *polis*. Dicho de otro modo, lo justo natural es lo que viven los ciudadanos[108].

Por lo demás, eso no impide un cierto sentido de derecho natural fuera de la *polis*, aunque probablemente sería menos perfecto. En cualquier caso, la existencia de lo justo natural, como algo causalmente distinto de lo justo legal en ocasiones se pone de manifiesto en la misma *polis*, lo cual explica que, en situaciones extraordinarias, haya lugar para la *epikeia*, una virtud por la que se reconoce lo justo en aquellos casos, que, debido a su particularidad, no han sido observados en la formulación universal con la que se expresa la ley positiva[109]. En esos casos, lo

106. «Convenienter autem per haec duo dividitur iustum politicum. Utuntur enim cives et iusto eo quod natura menti humanae indidit, et eo quod est positum lege». *In Ethic. Nic. Ar.*, V, cap. XII, 1134 b 18, 30-33 (Leonina); lectio, XII, n. 1017 (Marietti).

107. Cfr. SPAEMANN, R., «La actualidad del derecho natural», en *Crítica de las Utopías Políticas*, p. 340.

108. Por esta razón, insiste STRAUSS en la continuidad que había en la filosofía política clásica entre el derecho natural y el tema del mejor régimen político. Cfr. STRAUSS, L., *Natural Right and History*, p. 129. Citado por KRIES en «On Leo Strauss' Understanding of the Natural Law Theory of Thomas Aquinas», en *The Thomist*, vol. 57, 2, April, 1993, pp. 215-232, p. 222.

109. «Lo mismo es, por tanto, justo y equitativo, y siendo ambos buenos, es mejor lo equitativo. Lo que ocasiona la dificultad es que lo equitativo es justo, pero no en el sentido de la

característico de la *epikeia* es descubrir qué habría sido lo indicado por el legislador[110] si hubiera considerado esa situación particular.

ley, sino como una rectificación de la justicia legal. La causa de ello es que toda ley es universal, y hay cosas que no se pueden tratar rectamente de un modo universal. En aquellos casos, pues, en que es preciso hablar de un modo universal, pero no es posible hacerlo rectamente, la ley toma en consideración lo más corriente, sin desconocer su yerro. Y no por eso es menos recta, porque el yerro no está en la ley, ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa, puesto que tal es desde luego la índole de las cosas prácticas. Por tanto, cuando la ley se expresa universalmente y surge a propósito de esa cuestión algo que queda fuera de la formulación universal, entonces está bien, allí donde no alcanza el legislador y yerra al simplificar, corregir la omisión, aquello que el legislador mismo habría dicho si hubiera estado allí y habría hecho constar en la ley si hubiera sabido. Por eso lo equitativo es justo, y mejor que una clase de justicia; no que la justicia absoluta, pero sí que el error producido por su carácter absoluto». *Ethic. Nic.* V, 10, 1137 b 12-26. «Omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem, et intantum obtinet vim et rationem legis; secundum vero quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet (…) Contingit autem multoties quod aliquid observari communi saluti est utile ut in pluribus, quod tamen in aliquibus casibus est maxime nocivum. Quia igitur legislator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundum ea quae in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. Unde si emergat casus in quo observatio talis legis sit damnosa communi saluti, non est observanda. Sicut si in civitate obsessa statuatur lex quod portae civitatis maneant clausae, hoc est utile communi saluti ut in pluribus: si tamen contingat casus quod hostes insequantur aliquos cives, per quos civitas conservatur, damnossisimum esset civitati nisi eis portae aperirentur: et ideo in tali casu essent porta aperiendae, contra verba legis, ut servaretur utilitas communis, quam legislator intendit (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 96, a. 6, sol.

110. «Puesto que hay dos especies de actos justos e injustos (ya que unos están fijados por escritos y otros no están escritos), los que acaban de tratarse son aquellos de que hablan las leyes, mientras que hay dos especies de los no escritos. Y estos son, por una parte, los que se califican según su exceso, sea de virtud, sea de vicio, y para los que se reservan los reproches y los elogios, la deshonra y los honores y las mercedes (como, por ejemplo, dar las gracias a quien hace un beneficio, corresponder con un favor a quien nos ha hecho uno, ayudar a los amigos y otras cosas como estas); y, por otra parte, los que cubren lagunas de la ley particular y escrita. Porque, en efecto, lo equitativo parece ser justo, pero lo equitativo es lo justo que está fuera de la ley escrita. Ello sucede, ciertamente, en parte con la voluntad y, en parte, contra la voluntad de los legisladores: contra su voluntad, cuando no pueden reducirlo a una definición, sino que les es forzoso hablar universalmente, aunque no valga sino para la mayoría de los casos. También sucede esto en aquellos casos que no son fáciles de definir a causa de su indeterminación (…) Aquellos casos para los que cabe hallar una disculpa son los propios de la equidad y no son merecedores de la misma consideración las equivocaciones que los delitos, ni las equivocaciones que las desgracias. En efecto: son desgracias cuantas cosas suceden contra los cálculos racionales y sin malicia, y equivocaciones las que tienen lugar, no sin cálculo, pero sin maldad; los delitos, en cambio, son calculados y proceden de la maldad, pues lo que tiene por causa el deseo pasional procede de la maldad. También es propio de la equidad ser indulgente con las cosas humanas. Y mirar no a la ley, sino al legislador; no a la letra, sino a la inteligencia del legislador; no a la parte, sino al todo; no a cómo es ahora uno, sino a cómo era siempre o la mayoría de las veces. Igualmente, acordarse más de los bienes recibidos que de los males, y de los bienes que se han recibido más bien que de los que se han hecho. Y, asimismo, tolerar a quien comete una injusticia, preferir juzgarlo más de palabra que de obra y consentir someter la cuestión más a un arbitraje que a un juicio; porque el árbitro mira la equidad, mientras que el juez la ley, y por esta razón se inventó el árbitro, a fin de que prevaleciese la equidad». *Rhet.* I, 13, 1374 a 20-1374 b 23.

Llegados a este punto, no está de más advertir[111] que el correcto ejercicio de la *epikeia* nada tiene que ver con un desprecio por la letra de la ley[112]; de ahí, por ejemplo, la importante precisión de Santo Tomás: «si la observancia literal de la ley no da pie a un peligro inmediato al que se haya de hacer frente sin demora, *no compete a cualquiera interpretar qué es lo útil o lo perjudicial para el Estado*, sino que esto corresponde exclusivamente a los gobernantes (…). Pero si el peligro es inmediato y no da tiempo para recurrir al superior, la necesidad misma lleva aneja la dispensa, pues la necesidad no se sujeta a la ley»[113]. La existencia de la *epikeia*, en cualquier caso, pone de manifiesto que la justicia natural no está al mismo nivel que la justicia legal, de tal manera que se permite en principio, dentro de la propia *polis*, distinguir entre leyes justas e injustas[114], como lo muestra el debate –del que se hace cargo Aristóteles– sobre la legitimidad de la esclavitud, asunto al que nos referiremos más adelante.

111. FUCHS se ha servido de la noción de *epikeia* para justificar una moral de situación. (Cfr. FUCHS, J., *Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik*. Bd.II, Universitätsverlag Freiburg, Herder, Freiburg, Wien, 1989, pp. 178-193; FUCHS, J., «Epikie.- der praktizierte Vorbehalt», en *Stimmen der Zeit*, 11, Nov. 1996, Herder, Freiburg, pp. 749-758; ROTTER, H., *Person und Ethik. Zur Grundlegung der Moraltheologie*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien, 1993, p. 139). Al respecto, procede recordar lo que apuntábamos en el primer capítulo, cuando hablábamos de la dispensa de la ley natural: «Lex naturalis inquantum continet praecepta communia, quae nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis vero praeceptis, quae sunt quasi conclusiones praeceptorum communium, quandoque per hominem dispensatur: puta quod mutuum non reddatur proditori patriae, vel aliquid huiusmodi.- Ad legem autem divinam ita se habet quilibet homo, sicut persona privata ad legem publicam cui subiicitur. Unde sicut in lege humana publica non potest dispensare nisi ille a quo lex auctoritatem habet, vel is cui ipse commiserit; ita in praeceptis iuris divini, quae sunt a Deo, nullus potest dispensare nisi Deus, vel si cui ipse specialiter committeret». *S. Th.* I-IIae, Q. 97, a. 4, ad 3. Por lo demás, tal y como hemos venido interpretando en este libro la ley natural, parecería del todo absurda la posibilidad de dispensar de ella: si la ley natural es la ley de la razón práctica, que lleva aneja la referencia a los bienes que pertenecen a la integridad de la naturaleza humana, dispensar de la ley natural no sería más que dispensar al hombre del respeto y el amor que se debe a sí mismo, sin el cual no existe el amor a Dios. Y eso no puede hacerlo nadie. A juicio de SANTO TOMÁS, ni siquiera Dios lo hacía, cuando en el Antiguo Testamento prescribía determinados actos en apariencia contrarios a la ley.

112. «It is important, still, to distinguih with care between the legal office of *aequitas* (*epiekeia*) and that of *interpretatio*, which comes into play only when the letter or meaning (or both) of the law is unclear. As to equity, of course, the law as it stands is quite clear; the question is rather one of legislative intent, real or constructive, as to the appliccability of a given law in a certain particular set of circumstances». BROWN, O. J., *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas*. *An Approach to an Integral Interpretation of the Thomistic Doctrine of Law*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1981, p. 25.

113. *S. Th.* I-IIae, Q. 96, a. 6, sol.; cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 96, a. 6, ad 1, ad 2.

114. Cfr. SPAEMANN, R., «La actualidad del derecho natural», en *Crítica de las Utopías Políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980, p. 315.

La siguiente crítica de Jaffa se refiere al comentario de Santo Tomás a la frase donde Aristóteles afirma que es «natural, lo que tiene en todas partes la misma fuerza y no existe por el hecho de que la gente piense que es esto o lo otro». Santo Tomás explica dicho texto diciendo que «se llama justo natural aquello que tiene en todas partes la misma fuerza y capacidad para inducir al bien y apartar del mal»[115]. Y a Jaffa le parece que, nuevamente, Santo Tomás estaría diciendo más de lo que se encuentra en la mente de Aristóteles, porque «le imputa a lo justo natural una eficacia activa, donde Aristóteles no habla más que de rectitud intrínseca, pues, lo que Aristóteles parece decir es simplemente que lo justo por naturaleza no depende de ninguna opinión humana para ser recto. Es un asunto enteramente diferente discutir la causa agente por la cual esto se actúa»[116].

Sin embargo, no considero que Santo Tomás esté añadiendo en este punto mucho más de lo que el propio Aristóteles podría haber explicitado. Por el contrario, es de esperar que comentando la frase «lo natural es lo que tiene en todas partes la misma fuerza», Santo Tomás, o cualquier otro, especifiquen el *para qué* de esa fuerza, que razonablemente –puesto que hablamos de justicia–, será fuerza «para dirigir hacia el bien y apartar del mal». Por otra parte, atribuir tal dinamismo intrínseco a lo natural, lejos de ser un pensamiento extraño a Aristóteles es una de sus tesis principales: la naturaleza es *órexis*[117].

Hasta aquí, en contra de lo que piensa Jaffa, Santo Tomás no tenía necesidad de referirse todavía a la rectitud intrínseca de tal derecho, porque su comentario a esta parte de la frase de Aristóteles está todavía por venir, precisamente explicitando nuevamente los dos sentidos de «lo naturalmente justo» apuntados más arriba bajo el nombre de justo político – lo justo legal y lo justo natural–:

«De un lado, según su efecto o virtud, se llama justo natural (o justo por naturaleza) aquello que tiene en todas partes la misma fuerza y capacidad para inducir al bien y apartar del mal. Pues ciertamente aquello que tiene por causa a la naturaleza, es lo mismo en todas partes y para todos. En cambio lo que es justo por convenirlo alguna ciudad o disponerlo un príncipe, es virtuoso sólo para ellos. *De otro modo*, expone qué es justo según la causa, cuando afirma que lo justo por naturaleza no consiste en que parezca tal o no lo parezca, esto es, no se origina en la opinión

115. *In Ethic. Nic. Ar.*, V, cap. XII, 1134 b 19, 36-45 (Leonina); lectio XII, n. 1018 (Marietti).

116. JAFFA, H. V., *Thomism and Aristotelianism*, pp. 174-175.

117. A propósito de la presencia de este término –*orexis*– en ARISTÓTELES, cfr. NUSSBAUM, M., *The fragility of goodness*. *Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988 (1ª ed. 1986), pp. 273 y ss.

humana, sino en la naturaleza. En efecto, de igual modo que en las cosas especulativas hay algunas que son naturalmente conocidas, como los principios indemostrables y las cosas próximas a estos, así también en el ámbito de lo operativo hay algunos principios naturalmente conocidos, que son como principios indemostrables, y otros próximos a estos: que el mal ha de evitarse, que no se debe hacer daño a nadie injustamente, que no se debe robar y similares. Otras cosas, en cambio, son concretadas (*excogitata*) por el esfuerzo (*industriam)* de los hombres, y éstas son las que llamamos justas por ley»[118].

Era de esperar que la atención de Jaffa se centrase en este pasaje del comentario, porque en él Santo Tomás habla de un hábito de los primeros principios prácticos que, como ya sabemos, no encuentra equivalente en Aristóteles. A Jaffa le parece problemático que Santo Tomás tome ocasión en un texto de Aristóteles para apoyar su propia doctrina de la sindéresis[119], allí donde el griego simplemente apunta que la rectitud del derecho natural no depende de la opinión de los hombres.

Lo cierto, es que si tenemos en cuenta la doctrina tomista de la sindéresis, tal y como la hemos expuesto en el capítulo precedente, la suposición de Santo Tomás no está tan fuera de lugar. En efecto, afirmando que la rectitud de lo justo natural no depende de la opinión de los hombres, Aristóteles propone la naturaleza como origen de un conocimiento sobre lo justo y lo injusto diverso de la opinión. No es este el único lugar donde lo hace[120]. Lo que se desprende, en todo caso, es una contraposición entre la naturaleza y una *forma de conocimiento* sobre lo mutable. En este sentido es razonable suponer que al hablar de naturaleza se refiere igualmente a una forma de conocimiento, que se distingue de la opinión en que no tiene por objeto lo mutable, sino lo permanente. Por lo demás, desde el momento en que esto permanente es un conocimiento relativo al ámbito práctico –pues lo es el conocimiento de lo justo–, es de esperar que Santo Tomás lo equipare al polémico hábito de los primeros principios prácticos, un hábito que versa sobre *principios conocidos naturalmente*, que son, en lo operativo, como los primeros principios en lo especulativo.

En relación con esto último se encuentra el hecho de que Santo Tomás se refiera a los principios prácticos diciendo que son *quasi indemostrabilia*, punto este que también parece plantearle problemas a

118. *In Ethic. Nic. Ar.*, V, cp. XII, 1134 b 19, 36-57 (Leonina); lectio XII, n. 1018 (Marietti).

119. Cfr. JAFFA, H. V., *Thomism and Aristotelianism*, p. 175.

120. En el siguiente texto se presupone ese diverso origen: «No se ha de buscar el rigor por igual en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales; la nobleza la justicia que la política considera presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen ser sólo por convención y no por naturaleza». *Ethic. Nic.* I, 3, 1094 b 14-16.

Jaffa, quien no sabe cómo interpretar dicha expresión: si en el sentido de que tal vez admitan cierta demostración –*quasi indemostrabilia* significa que son *quasi demostrabilia*–, o bien, en el sentido de que el concepto de demostración es sólo *quasi* aplicable los principios prácticos, debido a que el concepto de demostración se aplica sólo a verdades, y, según Jaffa, cuando hablamos de principios prácticos hablamos «de preceptos, no de verdades»[121]. En el capítulo segundo hacía notar cómo esta última observación descansa en una mala interpretación de la naturaleza del conocimiento práctico, y, más en particular, en olvidar que para Santo Tomás el imperio es un acto esencialmente de la razón, y por tanto susceptible de verdad o falsedad.

Por ello, me inclino a interpretar la expresión *quasi indemostrabilia* referida a los principios prácticos en el primero de los sentidos expuesto por Jaffa. Concretamente, se trata de advertir que, desde el punto de vista del conocimiento, los principios prácticos no son tan principiales como los especulativos. Para ello reviste importancia entender en qué sentido se dice del conocimiento práctico que consiste en ser una extensión del conocimiento especulativo a lo contingente operable: no en el sentido de que el conocimiento que informa la acción sea una aplicación directa del conocimiento especulativo a lo contingente –¿cómo habría que entender esto?–, sino en el sentido de que conocer (la verdad de) cualquier cosa –y por tanto, también la acción– requiere conocer la adecuación de la realidad con la naturaleza del alma, lo cual, aun admitiendo la división de la verdad en práctica y especulativa, presupone finalmente el acceso del conocimiento humano a lo esencial, que por ser universal, puede ser objeto del conocimiento especulativo. De ahí, precisamente, la posibilidad de una ciencia moral: porque cabe reconocer algo universal en las acciones concretas, que las permita clasificar como acciones de cierto tipo; y porque cabe reconocer algo universal en la naturaleza del alma que la permite definir como alma humana.

En todo caso, Santo Tomás, toma ocasión de aquel texto para distinguir dos sentidos de lo naturalmente justo: el ya apuntado, que hace referencia a lo conocido naturalmente mediante los principios y que se plasma en los primeros preceptos de la ley natural, y, por otra parte, otro sentido de lo naturalmente justo: el que sigue a lo excogitado por el esfuerzo humano (*per industriam hominum excogitata*), de acuerdo con el cual se configura el ámbito de lo legalmente justo[122].

121. Cfr. JAFFA, H. V., *Thomism and Aristotelianism*, p. 175.

122. «Ius sive iustum est aliquid opus adaequatam alteri secundum aliquem aequalitatis modum. Dupliciter potest alicui homini aliquid esse adaequatum. Uno modo ex ipsa natura rei: puta

Como podemos observar, la contraposición anterior entre «lo justo natural» y «lo excogitado por el hombre» encuentra una equivalencia con los bienes que reclama la naturaleza en razón de alguna inclinación natural, y los bienes que el hombre descubre como convenientes a la naturaleza humana valiéndose de algún razonamiento. Hay, como se ve, una correspondencia clara con los dos sentidos de la expresión *secundum naturam* referida a la virtud. La posibilidad de establecer este paralelismo entre derecho y virtud ya es, de por sí, sumamente significativa del dinamismo del derecho natural clásico, no sólo aristotélico sino también tomista. Por eso puede afirmar Santo Tomás expresamente lo que ya hemos apuntado en otra ocasión: que la naturaleza inclina al hombre hacia lo naturalmente justo. En sí misma tal afirmación sería sorprendente si no distinguiéramos una vez más dos sentidos de naturaleza:

«Debe considerarse, sin embargo, que es naturalmente justo aquello a lo que la naturaleza humana inclina. Pero en el hombre se puede considerar una doble naturaleza. Una por la que es animal, que tiene en común con otros animales. Otra, en cambio es la propia del hombre en cuanto hombre, en virtud de la cual discierne según la razón (*secundum rationem)* lo torpe de lo honesto»[123].

Para Santo Tomás, son esos dos sentidos de naturaleza los que fundan la diferencia entre lo que los juristas romanos denominan derecho natural como contrapuesto al derecho de gentes[124]: «Pues los juristas llaman

cum aliquis tantum dat ut tantumdem recipiat. Et hoc vocatur ius naturale. Alio modo, aliquid est adaequtum vel commensatum alteri ex condicto, sive ex communi placito: quando scilicet aliquis reputat se contentum si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter: Uno modo, per aliquod privatum condictum: sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas. Alio modo, ex condicto publico: puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adaequatum et conmensuratum alteri; vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet et eius personam gerit. Et hoc dicitur ius positivum». *S. Th.* II-IIae, Q. 57, a. 2, sol.

123. *In Ethic. Nic. Ar.*, V, cap. XII, 1134 b 19, 57-64 (Leonina); lectio XII, n. 1019 (Marietti).

124. «Ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum absolutam sui considerationem: sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam ut ex ea generet, et parens ad filium ut eum nutriat.- Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur: puta proprietas possessionum. Si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius quam illius: sed si consideretur quantum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius, ut patet per Philosophum, in II Pol. Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam animalibus. Et ideo ius quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. A iure autem naturali sic dicto recedit ius gentium, ut Iurisconsultos dicit: quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est. Considerare autem aliquid comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis. Et ideo hoc quidem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat. Et ideo dicit Gaius iurisconsultus: quod naturalis ratio inter

derecho natural únicamente a aquello que se sigue de la inclinación de la naturaleza que es común al hombre y a los otros animales, como la unión del macho y la hembra, la educación de la prole y cosas como estas. Pero al otro derecho que se sigue de la inclinación propia de la naturaleza humana, en cuanto que el hombre es un animal racional, le llaman los juristas derecho de gentes, porque todos los pueblos lo utilizan, como por ejemplo que se han de guardar los pactos, y cosas de este estilo»[125].

A diferencia de Cicerón y de la posición recogida en el *Digesto*, Santo Tomás advierte que Aristóteles comprende ambos aspectos –el genérico y el específico– bajo la denominación *ius naturalis,* no habiendo lugar en él para la diferencia entre derecho natural y derecho de gentes.

Es posible que esto lo aprendiera de su maestro San Alberto Magno. Para éste, en efecto, el derecho natural se caracteriza por su intrínseca fuerza y equidad, comprendiendo, en primer lugar, todas aquellas cosas que son conformes a la razón, por juzgarlas ésta como absolutamente convenientes al bien humano; este derecho natural es descrito por Cicerón como *a natura profectum*; siendo competencia de la ley y la costumbre determinar los modos concretos de preservarlo; el segundo sentido de derecho natural abarca todas aquellas cosas que la razón ha juzgado útiles para la vida y que han tomado cuerpo en los usos y costumbres; esto es lo que los juristas romanos y Cicerón llamaban derecho de gentes, y que, como apuntábamos líneas arriba, para Aristóteles quedaba incluido en el derecho natural[126].

omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur, vocaturque ius gentium». *S. Th.* II-IIae, Q. 57, a. 3, sol.

125. *In Ethic. Nic. Ar.,* V, cap. XII, 1134 b 19, 64-75 (Leonina); lectio XII, n. 1019 (Marietti). Cfr. COMPOSTA, D., *Natura e Ragione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Pas-Verlag, Zürich, 1971, p. 77.

126. «Dicendum qud iustum naturale, ut supra dictum est, est illud quod ex substantia sua habet vigorem et aequitatem, et haec sunt illa que secundum se sunt consentanea rationi, prout deliberat de his quae sunt absolute humani boni effectiva vel conservativa, sicut est venerari parentes et huiusmodi. Hoc quidem iustum determinatur ad quosdam speciales modos per consuetudinem et appropriationem legis. Quod quidem ante constitutionem vim non habebat, etsi rationi aliquo modo consonaret. Et hoc iustum vocat Tullius a natura profectum; unde dicit in *Rhetorica*: 'Iuris initium est a natura profectum. Et hoc est ius naturale, quod sic a natura exit. Deinde quaedam in consuetudinem ex utilitatis ratione venerunt; postea res et a natura profectas et a consuetudine approbatas legis metus et religio sanxit'. Utrumque horum comprehendit hic Philosophus sub naturali. Tertium iustum est, quod ante constitutionem nullam habebat differentiam, utrum sic vel aliter fieret, sed tantum ex constitutione virtutem habet, sive sit auctoritas in constitutuione ex sapientia sicut responsa prudentium sive ex auctoritate officcii, sicut est ius praetorum et statura principium, sive ex multitudine sicut plebiscita; et hoc nominat hic legale. Et hoc dicit Tullius: 'quod in morem vetustas vulgi approbatione perduxit'». SAN ALBERTO MAGNO, *Sup. Ethic.*, V, lectio XI, n. 420.

Con todo, San Alberto advertía también la diferencia existente entre los demás juristas romanos y Cicerón[127]. Esta se advierte sobre todo teniendo presente lo que los juristas romanos entendían por *ius naturale*, antes de recibir la influencia griega. Según explica Composta, lo *ius naturale* romano contenía una referencia a un códice escrito, a un sistema concreto de fórmulas y normas precisas; en contrapartida, para los griegos –para Aristóteles, pero también para Platón–, lo justo natural designaba sobre todo la cosa justa, es decir, un orden de justicia previo a la intervención humana[128]. Precisamente, lo «revolucionario» del planteamiento de Cicerón, según Ulrich Knoche, consistió, de una parte, en que fundamentaba todo derecho en la justicia y sólo en ella; de otra, que constituía a la justicia en el único fundamento natural de la sociedad humana. Ambas tesis descansaban en la asimilación, por parte de Cicerón de la filosofía griega (en particular Platón)[129]. A partir de aquí, San Alberto expresará la diferencia entre los juristas romanos y Cicerón observando que los primeros consideran el derecho natural desde la materialidad de los actos, mientras Cicerón adopta una perspectiva formal, por la que atiende a la razón de derecho[130].

No cabe duda de que en este punto, la postura de Cicerón, se asemeja a la de Aristóteles, sin que por ello la terminología que emplean para referirse al derecho natural sea enteramente idéntica, pues, como acabamos de apuntar, Cicerón sigue estableciendo una diferencia entre derecho natural y derecho de gentes, inexistente en Aristóteles. Además, la síntesis ciceroniana –y en particular la identificación que éste hacía entre el *ius naturale* y el *ius nostrae civitatis* –, aunque en parte se hacía cargo del espíritu aristotélico –como veíamos antes, para Aristóteles lo *ius naturale* es lo que vive el ciudadano–, en parte se alejaba de él, porque comportaba la identificación del derecho natural con un derecho escrito. Por esta razón, San Alberto se vio obligado a introducir la diferencia entre derecho

127. Para advertir la novedad de la fundamentación ciceroniana del derecho, cfr. KNOCHE, U., «Ciceros Verbindung der Lehre vom Naturrecht mit dem römischen Recht und Gesetz», *Cicero, ein Mensch seiner Zeit*. Hrsg. Gerhard Radke, Walter de Gruyter &Co., Berlin, 1968, pp. 44-46.

128. Cfr. COMPOSTA, D., *Natura e Ragione*, p. 79.

129. Cfr. KNOCHE, U., «Ciceros Verbindung der Lehre vom Naturrecht mit dem römischen Recht und Gesetz», pp. 38-60, p. 48.

130. «Ius naturale dupliciter potest considerari: aut formaliter, scilicet quantum ad rationem iuris, et sic proficiscitur a natura speciali, quae est ratio; aut materialiter, scilicet quantum ad actum, et hic actus potest procedere a natura communi sicut commixtio maris et feminae a natura animalis, et hic quidem actus est in aliis animalibus, sed ratio iuris est tantum in homini; et sic difinitur in Digestis quantum ad actum, a Tullio autem magis quantum ad rationem iuris». SAN ALBERTO MAGNO, *Sup. Ethic.*, V, lectio XI, n. 419, ad 8.

y ley, significando por lo primero un orden objetivo, y por lo segundo, su formulación[131].

En cualquier caso, lo que nos importa destacar aquí es que tanto Aristóteles como Cicerón, tratando el tema del derecho natural, adoptan la perspectiva de la razón, y no la de la mera naturaleza genérica –como sucede en el caso de los juristas romanos. Y en ello son seguidos por San Alberto, quien a la hora de armonizar los distintos sentidos en que se dice el derecho natural, en el *De Bono*, adoptará esta perspectiva, afirmando finalmente que el derecho natural no es otra cosa que lo debido a la razón –en la medida en que la naturaleza es razón–, y que esto puede tomarse en tres sentidos[132] –*magis ut natura*, *magis ut ratio*, o *aeque ut natura et ratio*–, anota lo siguiente: *Cum enim dicam rationem esse ut naturam et magis naturam quam rationem, non excludo rationem*[133].

131. Cfr. COMPOSTA, D., *Natura e Ragione*, p. 79.

132. «S. Alberto accetta la tripartizione proposta da Rolando, e soprattutto di Giuglielmo di Auxerre e successori, ma l'ha completamente trasfigurata, ricorrendo alla dottrina di Filippo il Cancelliere della natura 'ut ratio' e 'ut natura'. Questa requisicione, fatta in nome della 'natura ut ratio' minaccia però di annullare lo sforzo dei canonisti che avevano stabilito tre distinti cerchi o sfere del diritto naturale: 1) l'ordine universalissimo esteso a tutti gli esseri; 2) un ordine universale o generico, ristretto agli animali; 3) un ordine meno universale, ristretto alla sfera esclusivamente umana. In S. Alberto, il secondo e terzo ordine rischiano appunto di essere confusi col loro primo membro di tripartizione, in cui genere animale e specifità umana sono ricondotti sotto il primo paradigma di 'natura ut natura'. Si direbbe che questa confusione sia una specie di rivincita della 'razionalità' del diritto naturale sulla sua 'naturalità'». COMPOSTA, D., *Natura e Ragione*, p. 69.

133. «Est enim ius naturale nihil aliud quam ius rationis sive debitum, secundum quod natura est ratio. Cum autem dico: 'Natura est ratio', potest intelligi magis ut natura vel magis ut ratio vel aeque ut natura et ratio. Si autem accipiatur ut natura, tunc ipsa erit principium operum pertinentium ad consistentiam et salutem eius in quo est, et ratiocinabitur de illis, sicut sunt pertinentia saluti individui, ut cibus, vestitus, domus et lectus et dilectio sanitatis et procuratio medicinae et alia huiusmodi, quae pro nobis quaerimus ratiocinando de illis; similter pertinentia saluti speciei, ut uxor, proles et dilectio et providentia utrorumque. *Cum enim dicam rationem esse ut naturam et magis naturam quam rationem, non excludo rationem*, et quia ius non ponit iniuriam, semper pono rationem rectam de illis. Proptet quod appetitus gulae et moechiae et furti non erit secundum ius naturale nec secundum naturam hoc modo dictam, quia ratio recta est illa quae iure naturali ratiocinatur de naturalibus, hoc est de pertinentibus ad naturam. Et ideo dicit Damascenus, quod omne peccatum est recessio ab eo quod est secundum naturam, in id quod est praeter naturam, et paenitentia peccati est reversio ab eo quod est paraeter naturam, in id quod est secundum naturam. Et hoc etiam intendebat dicere David in II *Reg* (VII,17 sqq.), ubi Nathan venit ad David et dixit ei, quod dominus vellet filium sujm post eium suscitare in regnum, et respondit David, quod locutus esset de domo servi sui post, et in signum desiderii dixit: 'Haec enim est lex ab Adam, domine Deus', quasi dicat Ingenitum est nobis, ut diligamus successionem prolis post nos remanentem. Propter quod etiam parvi scintilla naturae dicuntur, quasi in quibus recalescit ignis, qui senectute parentum algebat, et dicuntur pignus, quia pignore quodam retnietur mortalitas per successionem. Si autem intelligatur magis ut ratio, tunc erit de his quae pertinent ad religionem et iustitiam et honestatem hominis in se et ad alios, ita tamen quod habeat aliquid de natura et non tota sit ratio. Sed tunc natura accipitur ut in bonum ordinata per seminaria boni pertinentis ad vitam, quae seminaria sunt ius naturale. Et sic de iure naturali sunt mandata utriusque tabulae, prout

Pues bien: esta será también la postura que Santo Tomás adopte de ordinario[134], lo cual permite alejar de él con más motivo la acusación de naturalismo, comprensible si nos fijamos en el *Digesto*, donde designar una conducta como *contra naturam*, significa indicar que contradice la naturaleza genérica[135]. Aun teniendo una larga tradición en la literatura[136], este sentido del *contra naturam* no es el único ni el principal desde el punto de vista moral. Así, Dionisio, San Basilio y San Juan Damasceno lo emplean en ocasiones como sinónimo de contrario a la razón, o fuera del orden de la razón[137].

Todo lo anterior permite afirmar que la postura de Tomás de Aquino acerca del derecho, aunque compatible *de facto* con la de los juristas, difiere en el modo de fundamentarlo; para él, al igual que para su maestro Alberto Magno y Aristóteles, no son directamente las tendencias genéricas las que fundamentan el derecho natural: es la sindéresis como hábito de los primeros principios prácticos la que ilumina y otorga radicalmente ca-

generaliter et indetermianta accipiuntur, et breviter, quidquid est honestum insuis generibus, est de iure naturali. Tertio modo est naturalis ratio aeque ratio et natura, et sic pertinet ad ius naturale, quod ex ratione recta ad commodum hominis et utilitatem est provisum, et semper est in genere secundum semina iuris universalia et non secundum casus vel consulta determianta, sicut est providere domui, dispensare familiam, eligere praelatos ad vindictam malorum et laudem bonorum et custodire propria et huiusmodi». SAN ALBERTO MAGNO, *De Bono*, Tractatus V, De Iustitia, Q. 1 (De iure et lege naturali), a. 2: *Quot modos dicitur ius naturali.*

134. La lectura que SANTO TOMÁS hace de la *Etica a Nicómaco* no presenta a primera vista muchas diferencias con su propia doctrina, en la *Summa Theologiae*. En el *Comentario* a V,7 se ocupa de distinguir los lenguajes empleados por los juristas y el lenguaje empleado por ARISTÓTELES. En la *Summa* vuelve a hacer lo mismo. Es de notar, sin embargo, que el propio concepto tomista de derecho natural se asimila más al aristotélico que al de los juristas; él adopta, como ARISTÓTELES, el punto de vista del filósofo. No distingue entre la naturaleza genérica y la naturaleza específica, como no sea para dar razón de la distinción de los juristas entre derecho natural y derecho de gentes. Más bien tiende a incluir el derecho de gentes en el derecho natural, aunque distinguiéndolo del derecho natural según la concepción de los juristas.

135. Así ULPIANO. Cfr. DELHAYE, Ph., *La ciencia del bien y del mal*, Eiunsa, Barcelona, 1990, p. 121.

136. Cfr. SPEER, A., «Kosmisches Prinzip und Maß menschlicen Handelns. Natura bei Alanus ab Insulis», en *Miscellanea Mediaevalia*, vol. 21/1, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1991, pp. 107-129.

137. Así, según SAN ALBERTO –en una frase que SANTO. TOMÁS repite asimismo muchas veces– para SAN BASILIO, «universalia iuris sunt in naturali iudicatorio» (cfr. SAN ALBERTO MAGNO, *De Bono*, Tractatus V, Q. 1, a. 1, sol.), no siendo el *naturali iudicatorio* más que otro nombre para la sindéresis. Asimismo, en otro lugar, SAN ALBERTO refiere de pasada una frase de SAN JUAN DAMASCENO luego muy usada por SANTO. TOMÁS: «quia ratio recta est illa quae iure naturali ratiocinatur de naturalibus, hoc est de pertinentibus ad naturam. Et ideo dicit Damascenus, quod *omne peccatum est recessio ab eo quod est secundum naturam, in id quod est praeter naturam*, et paenitentia peccati est reversio ab eo quod est praeter naturam, in id quod est secundum naturam». SAN ALBERTO MAGNO, *De Bono*, Tractatus V, Q. 1, a. 2, sol. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 94, a. 3.

rácter moral-normativo a esas tendencias[138]. Como se ha dicho acertadamente, el Aquinate hablaba en latín, pero pensaba en griego[139]. Por lo demás, la apelación a la naturaleza genérica es, propiamente hablando, una abstracción. Lo que una cosa *es* realmente es lo que se contiene no en el género sino en la diferencia específica. En el caso del hombre, la diferencia específica es *racional*; ella contiene «lo formal» de su definición, que arrastra consigo «lo material» –el género– convirtiendo al hombre en un ser específicamente diverso del resto de los animales[140]. Importa subrayar esto porque de otro modo se corre el riesgo de entender erradamente el estatuto ontológico de las inclinaciones naturales en el hombre: tales inclinaciones son ya humanas, transidas de racionalidad y abiertas a una prosecución racional; y por eso puede decirse que la misma justicia legal, se origina en la natural[141], sin que tal cosa exima de posibles errores[142].

138. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 94, a. 2.

139. La frase es de G. GRANERIS; citada por COMPOSTA en *Natura e Ragione*, p. 79.

140. «Est autem considerandum quod dupliciter est aliquid contra naturam hominis. Uno modo contra naturam differentia constitutivae hominis, quae est rationale; et sic *omne peccatum dicitur esse contra naturam hominis, inquantum est contra rationem rectam*. Unde Damascenus dicit in II lib quod angelus peccans versus est ex eo quod est secundum naturam in id quod est praeter naturam. Alio modo *dicitur esse aliquid contra naturam hominis ratione generis, quod est animal*. Manifestum est autem quod, secundum naturae intentionem, commixtio sexum in animalibus ordinatur ad actum generationis, unde omnis commixtionis modus, ex quo generatio sequi non potest, est contra naturam hominis inquantum est animal». *In Ep. ad Rom.*, lectio VII, n. 149.

141. «Est autem hic considerandum, quod iustum legale sive positum oritur semper a naturali, ut Tullius dicit in sua *Rhetorica* (lib. II). Dupliciter tamen potest oriri a iure naturali. Uno modo sicut conclusio ex principiis; et sic ius positivum vel legale non potest oriri a iure naturali; praemissis enim existentibus, necesse est conclusionem esse; sed cum iustum naturale sit semper et ubique, ut dicutm est, hoc non competit iusto legali vel positivo. Et ideo necesse est quod quicquid ex iusto naturali sequitur, quasi conclusio, sit iustum naturale; sicut ex hoc quod est, nulli est iniuste nocendum, sequitur non esse furandum; quod quidem ad naturale pertinet. Alio modo oritur aliquid ex iusto naturali per modum determinationis; et sic omnia iusta positiva vel legalia ex iusto naturali oriuntur. Sicut furem esse puniendum est iustum naturale; sed quod sit etiam puniendus tali vel tali poena, hoc est legale posito». *In Ethic. Nic. Ar.*, V, cap. XII, 1134 b 20, 101-119 (Leonina); lectio XII, n. 1023 (Marietti).

142. «Attendendum est etiam quod iustum legale dupliciter oritur a naturali secundum modum praedictum. Uno modo cum permixtione. Alio modo cine permixtione alicuius humani erroris; et hoc per exempla Aristotelis demonstratur. Naturale enim iustum est quod civi non ob culpam suam oppresso subveniatur, et per consequens quod captivus redimatur: taxatio autem pretii pertinet ad iustum legale quod procedit ex praedicto iusto naturali absque omni errore; est etiam naturale iustum quod benefactori honor exhibeatur; sed quod honor divinum exhibeatur homini est ex errores humano et tale est quod sacrificetur Brasidae. Sententialia vero iusta sunt applicationes iustorum legalium ad particularia facta». *In Ethic. Nic. Ar.,* V, cap., XII, 1134 b 20, 119-133 (Leonina); lectio XII, n. 1024 (Marietti).

Pero ahora hemos de volver al texto donde lo habíamos dejado, y considerar con más atención en qué sentido decimos de lo justo natural que es «aquello que tiene en todas partes la misma fuerza». Con ocasión de esta tesis, Santo Tomás se hace cargo de una objeción, recogida por Aristóteles[143], según la cual, propiamente hablando no existiría el derecho natural, y toda justicia sería pura convención, *secundum legis positionem*[144]. El argumento que daban los partidarios de esta postura consiste en apuntar que «aquello que es *secundum naturam* es inmutable, y tiene en todas partes la misma fuerza –como es evidente por aquello de que el fuego quema con la misma fuerza en Grecia y Persia–, pero esto no parece ser verdadero acerca de lo justo, pues parece que todo lo que se dice justo cambia de vez en cuando (…)»[145].

Santo Tomás ejemplifica esa «variabilidad» recogiendo un ejemplo para él muy socorrido cuya historia se remonta al primer libro de la *República* de Platón: «Nada, en efecto, parece ser más justo, por ejemplo, que devolver un depósito que se tiene en préstamo, y, sin embargo, no se debe devolver el depósito de una espada a un hombre violento, o dinero y armas a quien supone un peligro para la patria. Y así parece que nada es justo por naturaleza»[146].

La respuesta a la objeción la encaraba Aristóteles distinguiendo entre la inmovilidad o necesidad propias de la naturaleza divina o de los cuerpos celestes[147] y la necesidad propia del mundo sublunar y corruptible, a la que ya hemos hecho referencia cuando hablando de lo *secundum naturam*, distinguíamos la necesidad hipotética de la necesidad absoluta. Atendiendo a la necesidad que es propia de nuestro mundo empieza a comprenderse esa afirmación de Aristóteles que para Jaffa es la más enigmática de

143. «Algunos creen que toda justicia política es de esta clase, porque lo que es por naturaleza es inmutable y tiene en todas partes la misma fuerza, lo mismo que el fuego quema tanto aquí como en Persia, y constatan que la justicia varía. Esto no es cierto, pero lo es en un sentido (…)». *Ethic. Nic*., V, 7, 1134 b 24-28.

144. «Si omnia iusta humana mobilia sunt, restat quaestio inter ea quae contingit aliter se habere, quale sit iustum secundum naturam, et quale non sit iustum secundum naturam, sed secundum legis positionem et ad placitum hominum, ex quo ambo sunt similiter mobilia?». *In Ethic. Nic. Ar.,* V, cap. XII, 1134 b 30, 174-179 (Leonina); lectio XII, n. 1027 (Marietti).

145. *In Ethic. Nic. Ar.*, V, cap., 1134 b 24, 139-148 (Leonina); lectio XII, n. 1025 (Marietti).

146. *In Ethic. Nic. Ar.*, V, cap. XII, 1134 b 24, 148-153 (Leonina); lectio XII, n. 1025 (Marietti). Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 94, a. 4: *utrum lex naturae sit una apud omnes.*

147. «Esto (que toda justicia varía) no es cierto, pero lo es en un sentido; mejor dicho, para los dioses no lo es probablemente de ninguna manera; para nosotros, hay una justicia natural, y, sin embargo, toda justicia es variable; con todo hay una justicia natural y otra no natural». *Ethic. Nic.* V, 7, 1134 b 25-30.

toda la *Ética a Nicómaco*[148]; «para nosotros, hay una justicia natural, y, sin embargo, toda justicia es variable»[149].

Harry Jaffa –y anteriormente Leo Strauss– se sirven de estas palabras para destacar el carácter histórico del derecho natural clásico[150], que es una de sus notas distintivas frente al derecho natural moderno[151]. Ambos autores consideran que esta nota es la gran virtualidad del derecho natural clásico, pero que comienza a perderse en el caso de Tomás de Aquino, precisamente por la introducción de la idea de unos primeros principios. Sin embargo, Aristóteles continúa diciendo: «con todo, hay una justicia natural y otra no natural»[152].

¿Qué quiere decir exactamente Aristóteles con ello? Cuando Santo Tomás comenta este pasaje alude explícitamente al tipo de *secundum naturam* que es propio de este mundo sublunar, y explica en función de él la mencionada variabilidad: «aquello de que las cosas naturales son inmóviles, no es universal, si bien en algún caso es cierto; porque la naturaleza de las cosas divinas nunca se comporta de otro modo, por ejemplo las sustancias separadas y los cuerpos celestes, que los antiguos llamaban dioses; pero para nosotros los hombres, que nos encontramos entre los seres corruptibles, hay algo que es *secundum naturam*, y, sin embargo, todo es en nosotros mutable, bien *per se*, bien *per accidens*. A pesar de esto, hay en nosotros algo *natural*, como el tener dos pies, y algo *no natural*, como tener una túnica, y de esta manera, todo lo que es justo es mutable –y Santo Tomás concluye de manera análoga a como lo hiciera Aristóteles– y a pesar de ello hay algunas cosas que son justas por naturaleza»[153].

La mutabilidad del derecho natural la compara Santo Tomás al vestido. En el texto anterior, en efecto, apunta que el tener una túnica no es natural al hombre, al menos *en el mismo sentido* en el que le es natural tener dos pies. Podemos decir que mientras tener dos pies pertenece a la

148. Cfr. JAFFA, H. V., *Thomism and Aristotelianism*, p. 179.

149. *Ethic. Nic.* V, 7, 1134 b 30.

150. Cfr. STRAUSS, L., *Natural Law and History*. Ya hemos indicado cuál es la posición de STRAUSS con respecto a TOMÁS DE AQUINO: piensa que el derecho natural tomista carece de la flexibilidad del aristotélico; por otra parte, piensa también, que el carácter natural de la ley natural, en SANTO TOMÁS es dudoso, desde el momento en que acude a la ley eterna. En su libro, HALL arguye en contra de esta opinión. Cfr. HALL, P. M., *Narrative and the Natural Law*, p. 62.

151. Cfr. TUCK, R., *Natural rights theories*, Cambridge University Press, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, 1979; cfr. VILLEY, M., *Leçons d'histoire de la philosophie du droit* (1984); cfr. MCINERNY, R. «Natural Law and Human Rights», en *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 36, 1-14.

152. *Ethic. Nic.* V, 7, 30.

153. *In Ethic. Nic. Ar.,* V, cap. XII, 1134 b 27, 155-168 (Leonina); lectio XII, n. 1026 (Marietti).

integridad de la naturaleza humana, no ocurre lo mismo con el tener o no tener vestido, que es algo inventado por el hombre para la utilidad de la vida. Nos volveremos a encontrar más adelante con el ejemplo del vestido. De momento interesa retener esta diferencia en la acepción de «lo natural»: lo que pertenece a la integridad de la naturaleza humana no es mutable; sí lo es, en cambio, lo que depende de la razón humana.

Esta diferencia, en apariencia tan sutil, es lo que permite entender que la frase «toda justicia es variable» no tenga, en el pensamiento de Santo Tomás, un sentido relativista. Y que no lo tenga tampoco –en contra de la tesis de Strauss y Jaffa–, en el pensamiento de Aristóteles, quien, por su parte, prosigue diciendo:

«Pero es claro cuál de entre las cosas que pueden ser de otra manera es natural y cuál no es natural sino legal o convencional, aunque ambas sean igualmente mutables (…) –y Aristóteles adjunta un ejemplo significativo– la misma distinción sirve para todo lo demás: así la mano derecha es por naturaleza la más fuerte, y sin embargo, es posible que todos lleguen a ser ambidiestros»[154].

A Jaffa el ejemplo le parece significativo por su carácter amoral, y anota: «el ejemplo de Aristóteles podría ser interpretado en la línea de sugerir una posible perfección de la naturaleza: aunque la mayor parte de los hombres son por naturaleza diestros (o zurdos), podría suceder que fuera mejor ser ambidiestros. Que los hombres deberían ser ambidiestros es una posibilidad natural, una posibilidad que puede realizarse en circunstancias favorables»[155].

Hasta aquí Jaffa. Sin embargo, a su interpretación se le puede hacer una objeción, –fundada, por otra parte, en el propio pensamiento de Aristóteles–. En efecto, como ha advertido Inciarte, si leemos el texto de la *Ética a Nicómaco* donde se dice que la mano derecha es por naturaleza la más fuerte, a la luz de otro texto de la *Ética a Eudemo* donde Aristóteles habla del uso natural[156], la posibilidad real de que un hombre llegue a ser

154. *Ethic. Nic.*, V, 7,1134 b 33.

155. JAFFA, H. V., *Thomism and Aristotelianism*, pp. 180-181.

156. «Podría alguien preguntarse si es posible usar las cosas según su fin natural y, a la vez, según un fin distinto y, en este último caso, en tanto que tal cosa o de modo accidental: por ejemplo, el ojo para ver, o para ver de modo distorsionado, bizcándolo de forma que vea doble: esos son usos ambos del ojo en cuanto que ojo, pero hay una forma accidental de usarlo, por ejemplo, venderlo o comerlo. Igualmente ocurre con el conocimiento: puede ser usado para alcanzar la verdad o para cometer el error: así, cuando alguien escribe incorrectamente de modo voluntario está usando el conocimiento como ignorancia, invirtiendo su uso, como las bailarinas usan su pie como mano y su mano como pie. Así, si todas las virtudes fueran ciencias, sería posible usar la justicia como injusticia. De este modo se cometerían injusticias usando la justicia para

ambidiestro deja de constituir un punto de apoyo para la tesis que confía a la evolución histórica –o simplemente al cambio de circunstancias– la posibilidad de que algo antes valorado como malo pase a ser bueno, o viceversa.

El núcleo de la cuestión reside en advertir que la posible ambivalencia de la naturaleza para una cosa o para su contraria, no significa la abolición de la diferencia entre lo *per se* y lo *per accidens*. Así, cuando Aristóteles afirma que la mano derecha es por naturaleza la más fuerte, quiere decir, simplemente, que *per se* es la más fuerte, aunque, *per accidens*, puede dejar de serlo. Más claro es el ejemplo de la *Ética a Eudemo*: el ojo es para ver, y ver es su fin *per se*; usarlo para ver, por tanto, es un uso natural. Cuando se usa para ver doble, se usa el ojo en tanto que ojo, pero para un fin *per accidens* –puesto que lo que *per se* corresponde al ojo no es ver doble, sino simplemente ver. Y cuando se usa el ojo para venderlo, o comerlo, se usa de forma accidental *–per accidens–*, y no ya en cuanto ojo (pues igual podría venderse otra cosa). En definitiva, existe un uso natural y otro que no es natural, el primero respeta el fin de la naturaleza; el segundo, no[157].

Relacionado con esto se encuentra la conclusión que extraíamos del análisis de lo *secundum naturam* que hacíamos en el primer capítulo, a saber: lo natural (*per se*) sucede *ut in pluribus*, y lo no natural (*per accidens*), sucede*ut in paucioribus*[158]. De acuerdo con ello, la mano derecha es *secundum naturam* la más fuerte, y sólo *ut in paucioribus* no lo es (como en todo *per accidens* relativo a la naturaleza, habría que buscar su

cometer actos injustos, de la misma manera que se cometen errores usando el conocimiento (…)» Aristóteles, *Ethic. Eud.,* VIII, 1, 1246 a 26-1246 b 1.

157. En apoyo de esta interpretación puede invocarse el siguiente texto de SAN ALBERTO MAGNO, en su *Comentario*: «Dicendum, quod isti fuerunt decepti ex eo quod nescierunt distinguere inter naturalia et usum ipsorum. Verum est enim, quod naturalia quantum ad essentialia numquam variantum, sed usus eorum variatur, quia aliquando relinquitur id quod est secundum naturam rectam, et expedit facere id quod est secundum naturam infirmam, ut patet in medicina, quae aliquando dat infirmis secundum excessum caloris excedentia in frigiditate, quae simpliciter non sana sunt. Ita etiam oportet aliquando mutari ipsa naturalia propter diversa accidentia, ut evitetur maius malum». SAN ALBERTO MAGNO, *Sup. Ethic.*, V, lectio XI, n. 423, 6 (videtur opinio illorum vera, quod nullum iustum sit naturale).

158. Con todo, no todo lo *per accidens* sucede *ut in paucioribus*. Esto es claro cuando lo per se y lo per accidens se refieren no a la finalidad natural sino a la intención humana. «Non semper id quod est per accidens est ut in paucioribus, set quandoque est semper aut ut in pluribus, sicut uadens ad forum causa emendi, aut semper aut ut in pluribus inuenit multitudinem hominum, quamuis hoc non intendat; similiter adulter intendens bonum cui semper coniungitur malum, semper incidit in malum. Quod autem accidit in hominibus, quod bonum sit ut in paucioribus, malum ut in pluribus, ex hoc continget quod pluribus modis contingit deuiare a medio quam medium tenere, ut dicitur in II *Ethicorum*, et quia sensibilia bona sunt magis nota apud multos quam bona rationis». *De Malo*, Q. 1, a. 3, ad 17, 446-458.

causa en la materia). Análogamente, el ojo lo usamos *ut in pluribus* para ver, y sólo *ut in paucioribus* para otra cosa.

Ahora bien, si esto es así, no puede decirse sin más que el ser zurdo o el llegar a ser ambidiestros, o usar los ojos para vender en lugar de para ver, sea igualmente natural. Al menos no para Aristóteles. En la mente de Aristóteles, el llegar a ser ambidiestros o la venta de ojos, no equivale a la inversión *per se* de lo que corresponde a la mano o a los ojos por naturaleza. Ciertamente, es posible, pero no por ello es igualmente natural.

Sobre esta base, por lo demás, no es difícil averiguar cómo se puede llegar a esa situación. Excluyendo los casos en los que, por una causa accidental en el origen, sea más fuerte la mano izquierda, la otra posibilidad de invertir lo que es *secundum naturam* en este terreno es la adquisición de un hábito, desarrollado a fuerza de ejercitar la mano izquierda, pues una vez contraído el hábito, el uso de la mano izquierda podría parecer igualmente natural. Con todo, la pretendida naturalidad sería forzada; en rigor no es natural según lo que *per se* es natural. Por eso, podemos concluir reiterando las palabras de Aristóteles, «es claro cuál de entre las cosas que pueden ser de otra manera es natural y cuál no es natural sino legal o convencional, aunque ambas sean igualmente mutables (…) así la mano derecha es por naturaleza la más fuerte, y sin embargo, es posible que todos lleguen a ser ambidiestros».

Interpretando de esa manera el pasaje aristotélico, es clara la analogía con el tema de la justicia, y, concretamente, con el tema de la justicia natural: lo justo *secundum naturam* es una cosa, pero la naturaleza –por el cultivo de hábitos contrarios– se puede «corromper», haciendo aparecer como natural lo que no es sino una perversión de la misma naturaleza. Por aquí discurre la interpretación de Santo Tomás. Cuando afirma en su *Comentario*, y más adelante en la II *Pars* de la *Summa*, que la naturaleza humana es mutable[159], la mutabilidad a la que se refiere hay que verla en este contexto: es la fragilidad o corrupción moral[160], la que introduce el

159. Este punto ha sido tomado por algunos autores como apoyo para la ética de situación. Cfr. FUCHS, J., S. J., «The Absolutness of Moral Terms», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, ed. Curran, Ch.& McCormick, R., Paulist Press, New York, Ramsey, Toronto, 1979, p. 107; cfr. ZAGAR, J., *Acting on Principles*, Lanham U. Press of America, 1984, p. 101; cfr. DUPRÈ, L., «Toward a Re-examination…», *Cross Currents*, 14, Winter 1964, p. 69-71; cfr. el estudio de CROWE, M. B., «Human Nature- Immutable or Mutable», *Irish Theological Quarterly*, 30, July,1963, pp. 204-231. (estos dos últimos artículos citados por GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1964, p. 127).

160. «Illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet quod sit semper et ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis. Et ideo id quod naturale est homini potest aliquando deficere. Sicut naturalem aequalitatem habet ut deponenti depositum reddatur: et si ita esset quod natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum. Sed quia quandoque contingit

per accidens en las cosas humanas, la que explica que, en determinados casos, lo justo no equivalga sin más a lo que, *secundum naturam* (equivalente aquí a lo *ut in plurimum*), suele serlo. También Inciarte ha apuntado en esta ocasión cómo la interpretación de Duns Escoto nuevamente difiere en este punto de la tomista, pues Escoto interpretará el texto aristotélico precisamente en el sentido de una variabilidad de la naturaleza humana en cuanto tal[161].

La fragilidad moral *ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae*[162], puede conducir a una cierta depravación de la razón, que impida ver la injusticia, por ejemplo, del robo. Muchas veces Santo Tomás utiliza este ejemplo, referido por Julio César en el libro *De Bello Gallico* a propósito de los germanos. Conocer la injusticia del robo es una de las conclusiones de los primeros principios que puede verse oscurecida por aquellas disposiciones morales[163]; otra, el no advertir el desorden moral de la homosexualidad[164].

quod voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo depositum non est reddendum, ne homo perversam voluntatem habens male eo utatur, ut puta si furiosus vel hostis reipublicae arma deposita reposcat». *S. Th.* II-IIae, Q. 57, a. 2, ad 1.

161. «(…) Auch Aristoteles macht nämlich ausgiebig Gebrauch vom Begriff des natürlichen Gebrauchs einer Sache (vgl. in *Eth. Eud.* VIII, 1). Dieser ist derjenige, der die Sache für den Zweck gebraucht, wozu sie von sich aus geeignet ist (geboren bzw. geschaffen wurde): die Augen, z.B. zum einfachen und nicht zum doppelten Sehen (Schielen). Und der Hinweis darauf, daß das von Natur aus Rechte anders als das Feuer, das in Griechenland und Persien gleich brennt, einer Umgewöhnung fähig ist, dient nach dem Kontext nicht dazu (wie bei Scotus), seine Variabilität, sondern eher (wie bei Thomas) seine Verletzlichkeit (Verderbbarkeit durch schlechten Gebrauch) zu demonstrieren (eingeübte Linkshändigkeit!)». INCIARTE, F., «Skepsis und Glaube. Zur Aktualität der hellenistischen Philosophie», en *Theologische Revue*, 6, 3, 1987, Münster, p. 184.

162. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 94, a. 4, sol. Cfr. HALL, P., *Narrative and the Natural Law*, p. 35.

163. En este punto, HALL destaca la relevancia ética de la cultura: «Cultural forms and practices are important in two ways to the natural law as I characterize it here. First, achievement of the goods to which we are directed naturally can occur in a variety of configurations and forms, as Thomas seems to recognize by his characterizacion of the need for amplification of the natural law in its most general precepts, including the further specification provided by human law (…) There are simply different ways to achieve the goods of family, friendship, intellectual inquiry, and so forth; a diversity of ways of achievement can exist within a society (and other ways may exist in other societies). This claim permits, even requires, that particular cultural forms and institutions be subject themselves to criticism and revision. Revision could occur if such forms and expressions were deemed damaging to human flourishing *per se*. Understanding of flourishing must be, on Thomas' terms, mediated by social practice and history but cannot wholly determined by it. If it were so determined, no progress in knowledge of our good could occur either by new discovery of by correction (…) Secondly, cultural forms and practices are relevant to the natural law insofar as they may help or hinder knowledge of the means to the goods of human life. Thomas clearly indicates the epistemic blocks to such knowledge can occur through the moral obscurity inflicted by vice or excess passion. We can lose knowledge of the natural law as we lose active orientation to the goods of our nature. Social forms and practices can help produce forgetfulness of the natural law by promoting (or failing to curb) unruly passion or by express in an inversion of the natural

Con todo, Santo Tomás distingue expresamente la «mutabilidad de la naturaleza humana» a causa de la posible depravación de la razón práctica, de otra variación relativa ya no al conocimiento sino a la propia rectitud de algunos preceptos en algunas circunstancias[165]. Es decir, distingue entre la *rectitud* de los preceptos y el *conocimiento* de tal rectitud. Como acabamos de apuntar, el conocimiento de la rectitud de un precepto –por ejemplo el que prohibe el robo o las prácticas sexuales *contra naturam*– puede oscurecerse, debido a la depravación de la naturaleza humana.

No obstante, es cierto que Santo Tomás dice algo más, a saber: que la rectitud de algunos preceptos secundarios puede estar ella misma sometida a variación, por motivos accidentales. No nos referimos aquí a los casos como el del sacrificio de Isaac, que tuvimos ocasión de ver tratando de lo *supra naturam*[166]. La variación en la rectitud de los preceptos, a la que Santo Tomás se refiere en esta ocasión, por el contrario, tiene su origen en causas intramundanas. En este sentido, afirma que los preceptos *secundarios* «algunas veces pueden fallar por lo que se refiere a su rectitud, a causa de algunos impedimentos particulares (de modo análogo a como también la naturalezas generables y corruptibles fallan a veces, a causa de algún impedimento)»[167].

Frente a los autores, que han tomado pie en este punto para cuestionar la validez de las normas universales que prohiben o prescriben acciones concretas[168] –como si en determinadas circunstancias, atenerse a esas normas comportara una falta de rectitud–, puede ser de utilidad distinguir aquí nuevamente entre una necesidad absoluta y una necesidad hipotética.

hierarchy of goods (as in the communal practice of idolatry). Social practices are subject to criticism on the basis of, once again, their tendency to promote or hinder flourishing, including whether they work for or against the acquisistion of the virtues». HALL, P., *Narrative and the Natural Law*, pp. 35-36.

164. «(…) Quantum vero ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias; vel etiam propter pravas consuetudines et habitos corruptos; sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam ut etiam Apostolus dicit, *ad Rom*. 1, 24 ss». *S. Th.* I-IIae, Q. 94, a. 6, sol.

165. Cfr. *De Malo*, Q. 2, a. 4, ad 13.

166. La insistencia obedece a lo que ya señalábamos más arriba, al referirnos a la *epikeia*. FUCHS se ha referido reiteradamente a esos casos como si fueran una aplicación de la *epikeia*. Así, en su artículo «Epikie-der praktizierte Vorbehalt» (*Stimmen der Zeit*, 11, Nov. 1996, Herder, Freiburg, pp. 749-758), se refiere a *S. Th.* I-IIae, Q. 100, a. 8, ad 3 –donde SANTO TOMÁS enumera los casos problemáticos del sacrificio de ABRAHAM etc.–, como si se tratara de una aplicación de la *epikeia*. Ya vimos en el capítulo 1, sin embargo, cómo SANTO TOMÁS excluye positivamente la mutabilidad en estas cosas por parte de una autoridad humana.

167. *S. Th.* I-IIae, Q. 94, a. 4, sol.

168. Cfr. SCHOLZ, F., «Ethical Borderline Situations», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, pp. 158-183, pp. 164-165.

Hipotética es la necesidad propia de las cosas que suceden en el mundo de las cosas corruptibles, donde los procesos naturales alcanzan su fin *secundum naturam* (*ut in pluribus*), pero pueden fallar *per accidens, ut in paucioribus*.

Análogamente a lo que sucede en el mundo de lo físico, puede afirmarse que en el mundo moral, (*apud nos homines)* las normas *secundum naturam* guardan *ut in pluribus* la razón de justicia, pero ocasionalmente –*in paucioribus* – pueden no guardarla, no tanto por razón de la norma cuanto por razón del acto, que realmente no constituye entonces un caso de tal norma. Así, de ordinario, lo justo es devolver el depósito en préstamo, pero ocasionalmente, *in paucioribus*, podría ser justo lo contrario[169], por ejemplo, cuando se trata de devolver una espada o dinero para armas al enemigo de la patria[170]. En ello se puede ver lo lejos que se encuentra Santo Tomás de ciertas posiciones legalistas[171]. Por contraposición, emerge de nuevo la prudencia como el saber práctico que permite usar bien el arte y las normas.

"Usarlas bien", hemos dicho. Y es que, si hemos entendido la conexión existente entre prudencia y virtud moral, o la conexión existente entre prudencia y principios morales, entenderemos también cómo no hay lugar en este planteamiento para una ética que afronte la moralidad de la acción concreta en conflicto con las normas, pues, como ya hemos apuntado, la acción verdaderamente prudente nunca contradice los bienes protegidos por las distintas normas –que, en definitiva, se orientan a proteger el bien humano–.

Si en ocasiones la buena acción ofrece la apariencia de una «excepción» o «contradicción» a una norma, tal vez se deba simplemente a que no se trata realmente de un caso de tal norma (advertir lo cual es cuestión de buen juicio), o bien a que la norma en cuestión se ha formulado en general, y no contempla las circunstancias peculiares que concurren en un caso determinado, circunstancias a las que la *circuns-*

169. «Dicit ergo primo manifestum esse quod in aliis naturalibus quae sunt apud nos eadem determinatio congruit sicut et in naturaliter iustis. Ea enim quae sunt naturalia apud nos sunt quidem eodem modo ut in pluribus, sed ut in paucioribus deficiunt; sicut naturale est quod pars dextra sit vigorosior quam sinistra, et hoc in pluribus habet veritatem; et tamen contingit ut in paucioribus aliquos fieri ambidextros, quia sinistram manum habent ita valentem ut dextram: ita etiam et ea quae sunt naturaliter iusta, ut puta depositum esse reddendum, ut in pluribus est observandum, sed ut in paucioribus mutatur». *In Ethic. Nic. Ar.*, V, cap. XII, 1134 b 33, 184-196 (Leonina); lectio XII, n. 1028 (Marietti).

170. Cfr. PINCKAERS, S., O.P., *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais.* Histoire et discussion. Editions Universitaires Fribourg Suisse, Editions du Cerf Paris, 1986, p. 133.

171. Cfr. HALL, P., *Narrative and the Natural Law*, p. 34.

pectio del hombre prudente, en cambio, sí tiene acceso. En cualquier caso, tales «excepciones» aparentes afectan única y exclusivamente a las normas positivas, es decir, aquellas que prescriben realizar una acción concreta, (por ejemplo, devolver un depósito). Como acertadamente ha subrayado Finnis, para Santo Tomás, dichas normas vigen *semper sed non ad semper*. En modo alguno dichas «excepciones» afectan a las normas negativas que prohíben *universalmente* realizar determinados tipos de acción[172].

La acotación anterior, por consiguiente, permite esquivar el riesgo de incurrir no ya en el legalismo –que hemos excluido con la introducción de la prudencia–, sino también el extremo opuesto –la ética de situación–, para la que no hay en norma alguna cuya vigencia sea absoluta. Tales normas existen. Son aquellas en las que se prohíben las acciones intrínsecamente malas. De acuerdo con ello hay que concluir lo siguiente: si bien puede ser obligado, en determinadas circunstancias, omitir una acción (porque la prudencia descubre en ella una contradicción con la razón universal de justicia), nunca puede ser obligado cometer determinadas acciones que en sí mismas –veremos todavía qué significa esto– incluyen una contradicción con la razón de justicia[173]. No está de más recordar, que tales normas se encuentran también en Aristóteles, quien afirma expresamente que hay actos que no admiten término medio[174]. Si el griego

172. «The moral absolutes now in dispute identify wrong actions, not right; they are negative norms (*praecepta negativa*) which hold good always and on every occasion (*semper et ad semper*), whereas the many other essential and affirmative moral principles and norms (*praecepta affirmativa)* hold good *semper sed non ad semper,* are always somehow relevant but leave it to your moral judgment to discern the times, places, and other circumstances of their directiveness». FINNIS, J., *Moral Absolutes*: *Tradition, Revision, and Truth*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., p. 28. Haciendo uso de su habitual finura lógica, argumenta FINNIS: «That moral norms are generalizations and are subject to exceptions is only a generalization; it is subject to exception. This is made clear many times by Aquinas, when he notes that, although affirmative moral norms, the majority of moral norms, hold *semper sed non ad semper,* there are also negative moral norms, the minority, which hold *semper et ad semper*, always and everywhere without exceptions». FINNIS, J., *Moral Absolutes*, p. 91.

173. Por esta razón, no cabe argumentar por igual en el caso de las prescripciones y en el caso de las prohibiciones, como hace BÖCKLE, cuando al exponer la postura de los teólogos proporcionalistas se esfuerza en precisar que con semejante teoría no queda afectada la validez *genérica* de las normas, que, no obstante, distingue expresamente de su validez *universal.* Cfr. BÖCKLE, F., *Fundamentalmoral*, p. 307.

174. «No toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones, el adulterio, el robo y el homicidio. Todas estas cosas y las semejantes a ellas se llaman así por ser malas en sí mismas, no sus excesos ni sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas, sino que siempre se yerra. Y no está el bien o el mal, cuando se trata de ellas, por ejemplo, en cometer adulterio con la mujer debida y cuando y como es debido, sino que, en absoluto, el hacer cualquiera de estas cosas está mal. Igualmente absurdo es creer que en la

no se ha extendido más sobre el particular es, probablemente, porque en el contexto de una ética de la virtud el tema de los actos intrínsecamente malos reviste una importancia secundaria, ya que lo que importa ante todo es la orientación positiva de la acción mediante la virtud.

En cualquier caso, a diferencia de lo que ocurre con las normas negativas, de las normas positivas dice Santo Tomás que hay que cumplirlas *semper sed non ad semper*[175], y por eso, a propósito del ejemplo que nos ocupa, el Aquinate insistirá en que *permanece* la obligación de restituir el depósito, *en cuanto sea posible*[176]. Precisamente este ejemplo permite ilustrar la tesis aristotélico-tomista, según la cual las normas *secundum naturam* son siempre rectas, aun cuando en ocasiones, debido a causas que el legislador humano no pudo prever, lo prudente sea no aplicarla. Con todo, la norma mantiene su validez *ut in pluribus*, mientras las circunstancias sean normales.

De las normas positivas, por tanto, sí cabe decir que tienen una validez genérica. Con ello, sin embargo, no queda comprometida la objetividad de la moral, ni se abre una puerta al relativismo o a la ética de situación[177]; simplemente se abre una puerta al ejercicio de la prudencia: en el caso referido, devolver el depósito no sería realmente un acto de justicia, sino una manifiesta imprudencia.

injusticia, la cobardía y el desenfreno hay término medio, exceso y defecto; pues entonces tendrá que haber un término medio del exceso y del defecto, y un exceso del exceso y un defecto del defecto. Por el contrario, lo mismo que no hay exceso ni defecto en la templanza ni en la fortaleza, por ser el término medio en cierto modo un extremo, tampoco hay un término medio ni un exceso o defecto en aquellas cosa, sino que de cualquier modo que se hagan, se yerra; pues, en general, ni existe término medio del exceso y del defecto, ni exceso y defecto del término medio». *Ethic. Nic*. II, 6, 1107 a 8-26.

175. «Omissio opponitur *precepto affirmativo, quod licet obliget semper non tamen obligat ad semper*: non enim obligatur homo ad hoc quod semper insistat parentibus honorandis, set tamen semper obligatur homo ut parentes honoret tempore debito. Tandiu ergo durat actu peccatum omissionis, quandiu durat tempus ad quod obligat preceptum affirmativum; quo transeunte transit actu et manet reatu, et iterum redeunte tali tempore iteratur omissio». *De Malo*, Q. 2, a. 1, ad 11.

176. «Quando restituenda apparet esse graviter noxia ei cui restitutio facienda est vel alteri, non ei debet tunc restitui: quia restitutio ordinatur ad utilitatem eius cui restituitur; omnia enim quae possidentur sub ratione utilis cadunt. Nec tamen debet ille qui detinet rem alienam, sibi appropriare: sed vel reservare ut congruo tempore restituat, vel etiam alibi tradere tutius conservandum». *S. Th.* II-IIae, Q. 62, a. 5, ad 1.

177. Esto es lo que sucede con FUCHS, que interpreta la mutabilidad de la naturaleza humana en una línea historicista. Cfr. FUCHS, J., S. J., «The Absolutness of Moral Terms», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, p. 107. Acerca de los lugares en los que SANTO TOMÁS habla de la vigencia *ut in pluribus* de los preceptos positivos, se han dado también interpretaciones historicistas: cfr. JANSSENS, L., «Ontic Evil and Moral Evil», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, p. 86.

Ahora bien, plantear el tema de las eventuales «excepciones» a los preceptos positivos en el nivel de la prudencia significa que no se discute la bondad del precepto, es decir, la razón de justicia que en él se contiene, sino únicamente el hecho de que en tales y tales circunstancias, tal precepto sea pertinente. Precisamente esto es lo que examina la prudencia. En este sentido, lo que conocemos como justo natural *ut in pluribus*, puede variar *per accidens*, atendiendo a las circunstancias, pero no *per se*, esto es, atendiendo a la razón de justicia[178]. En el ejemplo anterior, la razón de justicia es *non esse furandum*, no se debe robar[179]; es *secundum naturam* como conclusión del primer principio práctico[180]. El motivo para ello es que en todos los casos vale lo que las razones de las cosas mutables son ellas mismas inmutables. Según esto, y de modo análogo a como no puede variar la forma substancial, no pueden variar tampoco todas aquellas cosas que pertenecen a la *propria iustitiae rationem*, entre las cuales se cuentan las prohibiciones de los actos intrínsecamente malos, y la prescripción de obrar *secundum virtutem*. En contrapartida, las cosas que siguen a estas razones inmutables –las que *consequuntur naturam* – sí pueden hacerlo[181]: se trata siempre de preceptos secundarios positivos. Por lo demás –conviene al menos dejarlo indicado–, esta mutabilidad suya descansa en la

178. «Iusta et bona possunt dupliciter considerari: uno modo formaliter, et sic semper et ubique sunt eadem, quia principia iuris que sunt in naturali ratione non mutantur; alio modo materialiter, et sic non sunt eadem iusta et bona ubique et apud omnes, set oportet ea lege determinari. Et hoc contingit propter mutabilitatem nature humane et diversas conditiones hominum et rerum secundum diversitatem locorum et temporum; sicut hoc semper est iustum quod in emptione et venditione fiat commutatio secundum equivalens, set pro mensura frumenti iustum est ut in tali loco vel tempore tantum detur, et in alio loco vel tempore non tantum set plus vel minus». *De Malo*, Q. 4, a. 2, ad 13.

179. «Sicut enim in speculativis sunt quaedam naturaliter cognita, ut principia indemonstrabilia et quae sunt propinqua his, quaedam vero studio hominum adinventa, ita etiam in operativis sunt quaedam principia naturaliter cognita quasi indemostrabilia principia et propinqua his, ut malum esse vitandum, nulli esse iniuste nocendum, non furandum, et similia, alia vero sunt per industriam hoinum excogitata, quae dicuntur hic iusta legalia». *In Ethic. Nic. Ar.*, V, cap. XII, 1134 b 19, 49-57 (Leonina); lectio XII, n. 1018 (Marietti); «Alio modo oritur aliquid ex iusto naturali per modum determinationis; et sic omnia iusta positiva vel legalia ex iusto naturali oriuntur. Sicut furem esse puniedum est iustum naturale; sed quod sit etiam puniendus tali vel tali poena, hoc est legale posito». *In Ethic. Nic. Ar.*, V, cap. XII, 1134 b 20, 114-119 (Leonina); lectio XII, n. 1023 (Marietti).

180. Cfr. *In Ethic. Nic. Ar.,* V, cap. XII, 1134 b 19, 55 (Leonina); lectio XII, n. 1018 (Marietti).

181. «Est tamen attendendum quod quia rationes rerum mutabilium sunt immutabiles, sic quicquid est nobis naturale quasi pertinens ad ipsam hominis rationem, nullo modo mutatur, puta hominem esse animal. Quae autem consequuntur naturam, puta dispositiones, actiones et motus mutantur ut in paucioribus. Et similiter etiam illa quae pertinent ad ipsam iustitiae rationem nullo modo possunt mutari, puta non esse furandum, quod est iniustum facere. Illa vero quae consequuntur, mutantur ut in minore parte». *In Ethic. Nic. Ar.,* V, cap. XII, 1134 b 33, 197-207 (Leonina); lectio XII, n. 1029 (Marietti).

inmutabilidad de los preceptos primarios[182], ya que es con atención a ellos como pueden variar.

En definitiva, las reflexiones precedentes nos permiten distinguir, dentro del *secundum naturam* propio del derecho, dos niveles: por un lado, el correspondiente a la propia razón de justicia, que deriva como conclusión del primer principio práctico y que es tan invariable como aquel primer principio. En este nivel encontramos una serie de preceptos negativos cuya vigencia es absoluta (*semper et ad semper*), y que constituyen como la cara negativa del precepto universal de obrar *secundum virtutem*. En otro nivel, en derecho el término *secundum naturam* se extiende también a una serie de preceptos positivos que vigen generalmente (*ut in pluribus: semper sed non ad semper*), aunque circunstancialmente pueden variar.

Sobre esta base, afirmar la inmutabilidad del derecho natural no lleva implícito el prescindir del carácter histórico del hombre. A la razón ilustrada, ciertamente, no siempre le resultará fácil conciliar ambos aspectos, y así, fácilmente desemboca en una irresoluble dialéctica racionalismo-historicismo. Pero esta dialéctica puede soslayarse si contamos con una razón práctica atenta, por una parte, a las condiciones reales de la vida, y por otra, a los principios morales que preservan la integridad de la naturaleza humana. Veámoslo con un par de ejemplos.

3. LA HISTORICIDAD DEL DERECHO NATURAL. DOS EJEMPLOS

En el Tratado de la Ley, en la *Prima Secundae*, encontramos un texto, en el que Santo Tomás procura conciliar la tesis que afirma la inmutabilidad del derecho natural con unas palabras de San Isidoro donde se dice que la libertad para todos y la posesión común de los bienes son de

182. «The secondary precepts can change in a few instances. These are precepts which specify different ways or means of attaining the goods of the primary precepts. They refer to institutions or practices which usually promote the basic human goods, that is, the objects of man's natural inclinations, the goods of the primary precepts. These secondary precepts can change, but they change without prejudice to the immutability of the primary precepts, since it is only because of primary precepts that a secondary precept changes. Note that the exceptionless primray precepts prescribe pursuit of specific, real human goods and prohibit any actions directly against those goods». LEE, P., «The Permanence of the Ten Commandments. St. Thomas and his Modern Commentators», en *Theological Studies*, 42, 1981, pp. 422-443, p. 442.

derecho natural[183]. Tal conciliación se presentaba problemática porque, en tiempo de Santo Tomás, tanto la propiedad privada como la servidumbre eran instituciones aceptadas[184]. De acuerdo con ello, se planteaba el siguiente dilema: o bien Isidoro está en el error, y tanto la propiedad privada como la servidumbre son instituciones justas, o bien Isidoro está en lo cierto, y entonces lo naturalmente justo es la libertad y la comunidad de bienes, en cuyo caso, no sería posible mantener que el derecho natural sea inmutable, puesto que las leyes humanas lo habrían modificado. En la respuesta a esa objeción, Santo Tomás apunta:

«Una cosa puede considerarse de derecho natural por dos motivos. Primero, porque a ella *inclina* la naturaleza. Tal es, por ejemplo, el principio de que no se debe hacer daño al prójimo. Segundo, porque la naturaleza *no impone lo contrario*. Como si dijéramos que es de ley natural que el hombre ande desnudo porque los vestidos no los dio la naturaleza, sino que los inventó el arte. Y en este sentido es como se dice que es de derecho natural la posesión de los bienes en común y la libertad igual para todos, puesto que el reparto de los bienes y la servidumbre no fueron establecidas por la naturaleza, sino que fueron introducidas por la razón, que las consideró útiles para la vida humana»[185].

Distinguir entre positiva inclinación natural a un bien, por una parte, y pasividad de la naturaleza ante una cosa o la contraria es lo que permite a Santo Tomás encarar sobre el papel la solución de este conflicto. Registramos aquí algo análogo a lo que veíamos en el primer epígrafe cuando distinguíamos artes que operan sobre una materia con potencialidad

183. En el fondo, ISIDORO sintetizaba unas palabras de ULPIANO, que recoge el *Digesto* (cfr. Digest. I.I.5). El texto completo de ISIDORO dice asi: «Ius autem naturale est, aut civile, aut gentium. Ius naturale est commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur; ut viri et feminae coniunctio, liberorum successio et educatio, communis omnium possessio, et omnium una libertas, adquisitio eorum quae caelo, terra marique capiuntur. Item depositae rei vel commendatae pecuniae restitutio, violentiae per vim repulsio. Nam hoc, aut si quid huic simile est, numquam iniustum est, sed naturale aequumque habetur». SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologias*, V, n. 4. Más tarde, GRACIANO las recogió también en el *Decreto* (cfr. TUCK, R., *Natural Rights Theories. Their origin and their development*, p. 18). La objeción, por su parte, dice asi: La objeción dice así: «Isidorus dicit, in libro *Etymol*., quod communis omnium possessio, et una libertas, est de iure naturali. Sed haec videmus esse commutata per leges humanas. Ergo videtur quod lex naturalis sit mutabilis». *S. Th.* I-IIae, Q. 94, a. 5, ob. 3.

184. Si bien tampoco sobre ello faltó la polémica. Es conocida la controversia en torno a la pobreza que se inicia precisamente en este siglo. Cfr. LEFF, G., *Heresy in the Middle Ages. The Relation of Heterodoxy to Dissent* c. 1250-1450, vol I., Manchester University Press, Barnes & Noble, Inc., New York, 1967, pp. 51-138. Más sobre el concepto tomista de pobreza en JONES, J. D., «The Concept of Poverty in St. Thomas Aquinas's *Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem*», en *The Thomist*, vol. 59, 3, 1995, pp. 409-439.

185. *S. Th.* I-IIae, Q. 94, a. 5, ad 3.

activa para el fin del arte, y artes que operan con una materia con sólo potencialidad pasiva para aquel fin. Según esto, la naturaleza humana no inclina activamente al bien del vestido, ni, según Santo Tomás, a las instituciones de la propiedad privada o de la servidumbre. Éstas, como el vestido, serían un cierto artificio de la razón que mira al bien común. Dicho de otro modo: la misma pasividad o indeterminación de la naturaleza con respecto a estas instituciones, constituye una oportunidad para la razón práctica que, atendiendo a las condiciones concretas e históricas de la vida humana, podría reconocer la utilidad de dichas instituciones para la vida en sociedad[186]. Y de esta manera sí cabría decir que las dos instituciones eran de derecho natural.

Bien mirado, lo anterior se relaciona con lo que ya apuntábamos en el segundo capítulo, cuando introducíamos una distinción entre las inclinaciones *ad esse* –que el hombre comparte con otros seres– e inclinaciones *ad melius esse*, que es una inclinación específicamente suya, derivada de su condición racional, sin que tal distinción comporte relegar las dos primeras al ámbito puramente animal, pues, como ya se ha apuntado, la inclinación *ad melius esse* asume las anteriores y las modaliza[187]. En todo caso, dicha distinción ahora se nos revela útil para

186. El planteamiento es análogo al de SAN ALBERTO, que también reconoce dos sentidos de derecho natural. El lo expresa así: «Dicendum quod omne iustum proficistur a ratione, sed non omne proficistur a natura; potest enim dupliciter ratio considerari: aut inquantum est natura aut inquantum est ratio. Si igitur consideretur ratio ut natura hominis, non inquantum dat esse, quia sic nullum ius ab illa exit, sed inquantum est principium humanarum operationum, quae absolute pertinet ad humanum bonum, in quo homo secundum se perficitur, et sic procedit ab ipso naturale iustum primo, et secundario illud quod Tullius vocat profectum ab huiusmodi iusto per approbationem consuetudinis et sanctionem legis divinae vel humanae. Sed quia quaedam expediunt homini, inquantum est civilis, ordinationem habens ad alium, quod forte per se non esset sibi expediens aut etiam nocivum, cuius actio est ex malitia alterius, sicut occidere in casu illum qui conatur te interficere: oportet etiam, quod de his conferat ratio, ut eligat minus malum, ut impediat maius. Et hic est actus rationis, non inquantum est natura, sed inquantum est ratio, quae se habet ad opposita, e sic a ratione procedit iustum, quod est tantum ex lege virtutem habens, sicut inducta est privata possessio, ut evitarentur caedes et iniuriae, quae consequebantur ex communi posessione, et omnia huiusmodi quae propter aliquam utilitatem evitandi incommodum maius vetustas in morem vulgi approbatione perduxit et lege sancitum (…)». SAN ALBERTO MAGNO, *Sup. Ethic*., V, lectio XI, n. 421, 4. Cfr. *De Bono*, Tractatus V, Q. 1, a. 2.

187. Anteriormente ya hemos referido en nota un texto de SAN ALBERTO que expresa inmejorablemente esta idea, precisamente con ocasión de una clasificación de los sentidos de derecho natural: «Cum enim dicam rationem esse ut naturam et magis naturam quam rationem, non excludo rationem, et quia ius non ponit iniuriam, semper pono rationem rectam de illis. Propter quod appetitus gulae et moechiae et furti non erit secundum ius naturale nec secundum naturam hoc modo dictam, quia ratio recta est illa quae iure naturali ratiocinatur de naturalibus, hoc est de pertinentibus ad naturam». (SAN ALBERTO MAGNO, *De Bono*, Tractatus V, Q. 1, a. 2, sol.) La vida humana no es «primeramente» vida animal «y después» vida racional. Por el contrario, es la misma insuficiencia de las dos primeras inclinaciones a sus bienes propios, la que reclama la intervención positiva de la voluntad racional con el fin de que alcancen sus objetos propios. Esto comporta que

entender el modo en que Santo Tomás intenta resolver el conflicto: precisamente distinguiendo dos niveles en el derecho natural: por una parte el que reconoce qué es lo debido inmediatamente a alguna de las inclinaciones naturales *ad esse*, y por otra qué es lo debido al hombre, como resultado de un razonamiento elaborado con el fin de mejorar sus condiciones de vida (*ad melius esse*). Es en este segundo nivel –por tanto como resultado de una reflexión atenta a las circunstancias más o menos concretas en las que se desenvuelve la vida de los hombres–, donde nos propone las instituciones de la propiedad privada y la servidumbre como algo justo.

¿Ha resuelto con ello el problema? Sin duda, la introducción de dos sentidos de derecho natural permite resolver la objeción. No obstante, atendiendo ya a la realidad misma de lo afirmado, la salomónica solución que Santo Tomás nos ofrece no termina de responder a nuestras expectativas modernas, pues en ningún momento Santo Tomás declara que la servidumbre sea radicalmente injusta. El problema aumenta, si cabe, tan pronto como reparamos en el tenor general del artículo: a la cuestión planteada, de si la ley natural puede cambiar, Santo Tomás responde que sí, pero sólo por adición[188]. Lo problemático para nuestros oídos modernos aparece en que ese «por adición» viene a justificar la institución de la servidumbre al mismo nivel que la de la propiedad privada. Además no se nos dice claramente en ninguna parte que, eventualmente, por sustracción, pudiera ser de derecho natural lo contrario, es decir: abolir la propiedad privada y abolir la servidumbre. ¿Por qué no?

Precisamente comentando la respuesta a la objeción que buscaba apoyo en Isidoro, Richard Tuck, advertía atinadamente que Santo Tomás no habla –como lo harán las modernas teorías de derechos naturales– de un «derecho natural a la libertad»; más bien aboga por una relativa neutralidad de la naturaleza al respecto, neutralidad que es extensible al tema de la propiedad privada[189], que es otro de los grandes derechos modernos, al menos tal y como se presenta en el pensamiento de Locke. Y es que la noción de derecho, tal y como se encuentra en este autor –más cercana a la que a nosotros nos resulta familiar–, se caracteriza por entender los derechos en términos de «propiedades», que nos facultan

también los bienes propios de las dos primeras son bienes abiertos a una modalización racional, y por consiguiente integrables en una cultura: y así, la forma humana de satisfacer el hambre, ha ido por lo general, a lo largo de la historia, vinculado a distintas formas de vida social; y algo semejante cabe decir de la forma humana de realizar la segunda inclinación: lo que llamamos matrimonio, ha constituido siempre un punto capital en la vida social de los hombres.

188. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 94, a. 5.

189. Cfr. TUCK, R., *Natural rights theories*, p. 20.

para, llegado el caso, reclamar absolutamente determinados bienes. No obstante, este modo de entender el término *ius* es moderno, si bien encuentra un precedente inmediato en la discusión que en el siglo XVI resume Mazzolini, acerca de la relación entre los conceptos de *ius* y *dominium*[190], una discusión que durante cerca de dos siglos ocupó a los juristas de la tardía Edad Media. Anteriormente, en el derecho romano clásico, ni la propiedad –*dominium*– era un *ius*, ni el *ius* se entendía en terminos de propiedad.

Merece la pena apuntar el trasfondo de este debate, que Tuck mismo ha desarrollado con detalle en su libro. Su interés reside en que sirve de preparación para la moderna idea de «derechos naturales inalienables». En esta idea, «derecho» ya no es sinónimo de lo que era un *ius* para el derecho romano clásico –para juristas como Gayo o Ulpiano–, sino que se ha hecho equivalente a lo que éstos entendían por *dominium*. Mientras que lo *ius* se fundaba en una relación, el *dominium* hacía referencia al control total de un hombre sobre sus propiedades (tierras, esclavos, dinero). Así, una cosa era el *dominium* y otra el *ius*. La propiedad, en cuanto tal, no era un *ius.* Y, a su vez, tener un *ius* no significaba necesariamente tener lo que nosotros entendemos por «derecho»; igualmente podía significar tener lo que nosotros entendemos por «deber». (Análogamente, tener una *obligatio* no significaba por lo general obligación, tal y como nosotros lo entendemos, sino que significaba, más bien, el estar en situación de que otro tuviera que cumplir algo para con uno). La diferencia entre ambos conceptos –*ius* y *dominium*–, sin embargo, empezó ya a diluirse con el advenimiento del Imperio, en la medida en que el Emperador, poseedor del dominio sobre las tierras nuevas, creó un *ius* por el que transfería a algunos subordinados el control práctico de esos territorios; todavía era un *ius*, porque se fundaba en una relación –con el Emperador en este caso–, pero se parecía al dominio; de modo que empezaba a ser posible hablar de un derecho de propiedad. Al mismo tiempo, el dominio pasó a significar algo así como un derecho público, y, en sintonía con esto, los antiguos *iura* pasaban a ser vistos como quasi-públicos, perdiéndose poco a poco la

190. TUCK refiere el siguiente texto de la *Summa Silvestrina*, donde se resume la discusión : «Dominium secundum aliquos, est idem quod ius. Unde qui ius habet in re, habet in re dominium: & qui habet ius in usu rei, ein eo habet dominium, & econverso (...) Secundum alios vero non est idem quod ius,quia inferior in superiorem non habet dominium, & tamen habet ius, puta, filius in patrem ius alimentorum, & subditus in prelatum ius sacramentorum, & huiusmodi: ideo, secundum eos, dominium omne est ius, non econtra: sed super ius addit superioritatem». S. MAZZOLLINI DA PRIERIO, *Summa Summarum quae Silvestrina nuncupatur*, I, Lyons, 1539, p. 159v. (1ª ed. Bologna, 1515), citado por TUCK, R., *Natural Rights Theories*, p. 5. Como él mismo comenta, «The issues at stake in the debate which Mazzolini summarised were the crucial ones for any understanding of the concept of a right, and the great seventeenth-century rigths theories depended on its outcome», p. 7.

idea de su origen bilateral. Así, el *ius* comenzaba a parecerse mucho a la idea moderna de derecho *in rem* –un derecho indeterminado frente al mundo–, distinto del derecho *in personam*, esgrimible frente a determinados individuos. En efecto, a partir de aquí basta únicamente con desvincular al individuo del Estado, para hacer surgir la moderna idea de «derechos naturales», como equivalente a dominios o posesiones inalienables. Con todo, hacía falta todavía la labor de los juristas medievales. Éstos tomaron ya el *dominium* como un *ius* (así Irnerio). Esto no dejaba de ser problemático, p.ej., a la hora de interpretar en qué sentido decía Ulpiano que la justicia consiste en dar a cada uno lo *ius*, enumerando a continuación una serie de criterios que habían de ser tenidos en cuenta, entre los que *uno* –no el único– era la propiedad (lo *suum*). La interpretación resolvió el problema por la vía de traducir *ius* por *meritum*, acercando, por consiguiente, la idea de *ius* a la de «exigencia» o «demanda» frente a alguien. En este contexto se entiende la división de Bassianus entre *ius in re* y *ius ad rem*. La diferencia entre ambos conceptos estriba en que los segundos facultan para demandar algo frente a personas o instituciones concretas y no son transferibles, mientras que los primeros facultan para demandar algo frente a cualquiera, y sí son transferibles. El *dominium* quedaba como un caso de *ius in re* (si bien no todos los *iura in re* eran *dominium*; y, por supuesto, no lo eran los *iura ad rem*): lo específico del *dominium* era, en efecto, que incluía la idea de control total sobre una propiedad. En el siglo XIII este planteamiento comenzó a sufrir alteraciones que llevaron finalmente a la discusión reseñada por Mazzolini. En particular se comienza a hablar de un *dominium utile*, para referirse al que tiene el usufructo (un caso de *ius in re*), y distinguirlo del que tiene el *dominium directum*, que es el señor propietario. El primero en introducir esta distinción fue Accursius. Pues bien: con la introducción del concepto de *dominium utile*, posteriormente elaborado por Jacques de Révigny y Bartolus de Sassoferrato (1314-57), estaba preparado el terreno para considerar todo *ius in re* –y por tanto no sólo el *dominium* clásico– como un caso de *dominium.* Lo implicado en esta transformación es que ahora cualquier *ius* podía ser reclamado frente a cualquiera. Para Tuck, cabe reconocer en este giro el detonante del proceso por el que llegaríamos a considerar todos los derechos estrictamente como propiedades.

El interés que para nosotros tiene reparar en la génesis del concepto moderno de derecho no es otro que advertir el riesgo que corremos planteándole a Santo Tomás preguntas que él no se ha formulado de la misma manera. Como bien advierte Tuck, al tratar el tema de la propiedad y el tema de la servidumbre, Santo Tomás no adopta la perspectiva de

derechos naturales inalienables. En esto, Santo Tomás es premoderno: no habla de derechos naturales sino de derecho natural. El derecho natural constituye para él una unidad, algo consistente. La ventaja de este planteamiento es que evita de raíz el problema de los «conflictos de derechos». El inconveniente es que no admite fácilmente una «codificación de derechos», sino que requiere de una argumentación prudencial. Ahora bien, es precisamente esto lo que hace posible el dar razón, desde Santo Tomás, de la historicidad del derecho natural.

Que el derecho evoluciona es claro. Hemos visto cómo el cambio social en la Edad Media fue motivando la creación de términos que dieran razón de las nuevas relaciones, y permitieran regularlas. Así, la introducción por Accursius del concepto de *dominium utile*, obedecía a la complejidad de la sociedad feudal, en la que o la multiplicidad de señores iba acompañada de algún tipo de propiedad o la misma noción de señor –*dominus*– estaba abocada a carecer de sentido[191]. Pero además hubo otra circunstancia que, en pleno siglo XIII, constituyó un nuevo acicate para la transformación de la idea de derecho: la polémica medieval en torno a la pobreza[192]. Como es sabido, a mediados del siglo XIII, los franciscanos quisieron desarrollar una teoría que justificara la posibilidad de *usar* bienes sin tener por eso derechos de propiedad –dominio– sobre ellos. Pues bien: en esa discusión, la argumentación de Santo Tomás sobre el particular estaba llamada a desempeñar un importante papel. Sin entrar propiamente en los detalles de la discusión, nos interesa examinar el modo en que Santo Tomás trata el tema de la propiedad, por dos razones relevantes para nuestro tema: en primer lugar para entender mejor de qué manera resuelve la objeción a la inmutabilidad del derecho natural elevada desde el texto de Isidoro, según el cual la posesión común de los bienes es de derecho natural, y, en cambio, constatamos la aceptación de la propiedad privada como una institución justa. La segunda razón es que la solución a este problema constituye un punto de referencia seguro para ver en qué términos cabe tratar desde Santo Tomás el tema de la servidumbre, puesto que, según hemos visto, para él se trata de dos instituciones análogas.

191. Cfr. TUCK, R., *Natural Rights Theories*, pp. 10-17.

192. Breve mención de esta polémica en WEISHEIPL, J. A, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona, p. 307. Cfr. TORRELL, J. P. O. P, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1995, p. 106 y ss.

3. 1. *La propiedad*

En la cuestión 66 de la *Secunda Secundae*, apunta Santo Tomás que las cosas exteriores son susceptibles de dos consideraciones: en su naturaleza –y así no están sujetas al dominio o al poder humano, sino sólo al divino–, y en cuanto a su uso: y en este segundo caso están sujetas naturalmente a la potestad o al dominio humano[193]. De modo que existe un dominio del hombre sobre el mundo relativo al *uso* que de esas cosas puede hacer el hombre, obviamente para llevar una mejor vida. En contrapartida, no cae bajo el poder humano el hacer que una cosa deje de tener su naturaleza para tener otra distinta, bien entendido que con ello no se refiere a la transformación de la naturaleza física, sino a la imposibilidad metafísica de modificar la naturaleza de una cosa, es decir, hacer que una cosa deje de ser ella para ser otra.

Es evidente que, escribiendo esto, Tomás de Aquino da muestras de haber asumido la nueva terminología, originada en Accursius, por la que se hablaba de un *dominium utile*. Según esto, el tipo de dominio natural que el hombre tiene del mundo no es un dominio total, como el de Dios, sino un dominio precisamente útil, acerca del uso. Cuando Isidoro escribía las *Etimologías*, sin embargo, a esto no se le habría llamado dominio, porque en aquella época el término *dominium* implicaba control total. Por eso, Isidoro no dice que el derecho natural incluya el dominio común de las cosas, sino simplemente la posesión común de las cosas[194]. Para él, por ejemplo, poseer un campo no era dominarlo, sino simplemente ocuparlo y usarlo: no implicaba el tener derechos de propiedad sobre él[195]. Para Santo Tomás, sin embargo, la posesión y el uso eran ya un caso de dominio, y, por cierto, un caso de dominio natural.

La cuestión que, a partir de aquí, constituye el centro del debate es, en términos de San Isidoro, si la naturaleza humana lleva consigo que el hombre tenga dominio –derechos de propiedad– sobre las cosas. Santo Tomás, a su vez, formularía el problema con otras palabras: si el dominio natural del hombre sobre los bienes exteriores (posesión y uso), lleva

193. «Res exterior potest dupliciter considerari. Uno modo quantum ad eius naturam, quae non subiacet humanae potestati, sed solum divinae, cui omnia ad nutum obediunt. Alio modo quantum ad usum ipsius rei, et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus sui utilitatem». *S. Th.* II-IIae, Q. 66, a. 1, sol.

194. Observa TUCK, que, en la medida en que SANTO TOMÁS asume el concepto de *dominium utile*, da muestras de tener la idea de derecho en un sentido próximo al moderno, pero no hasta el extremo de que la suya sea una teoría de derechos naturales. Cfr. TUCK, R., *Natural Rights Theories*, p. 19.

195. Cfr. TUCK, R., *Natural Righs Theories*, p. 18.

implícito que éste posea las cosas *como propias*[196]. Lo implícito, es que se puede tener dominio natural sobre las cosas y, sin embargo, no poseerlas como propias, sino para la utilidad común.

Para resolver la cuestión, Santo Tomás comienza distinguiendo dos tipos de potestad –*potestas*– que el hombre ejerce sobre los bienes exteriores: la primera es la *potestas procurandi et dispensandi* (apropiación o adquisición y dispensación o repartición), la segunda es la *potestas* de usarlas. Pues bien: según Santo Tomás, por lo que se refiere al primer tipo de *potestas* –*potestas procurandi et dispensandi*– es lícito que el hombre posea *como propios* los bienes exteriores. Para ello aporta tres razones de conveniencia: en primer lugar que el hombre es más solícito para procurar el bien propio que el bien común; en segundo lugar porque resulta menos confusión cuando uno procura bienes para sí mismo que cuando lo hace para varios, de modo que se atienden mejor las necesidades concretas; y por último, porque resulta más pacífico[197].

Es precisamente afirmando la licitud de la propiedad privada en esos dos sentidos anteriores, donde Santo Tomás tiene que salir al paso de la objeción que adelantábamos más arriba: la que afirma que la posesión común de los bienes es de derecho natural[198]. Y es precisamente en este contexto donde el concepto tomista de derecho natural tiene algo que decir. En efecto, si atendemos a los textos de los juristas romanos –que Isidoro sintetiza en sus *Etimologías*– la propiedad habría sido introducida en el mundo no por el derecho natural, sino por el derecho de gentes[199]. Ahora bien, según hemos visto en el epígrafe anterior, el concepto de

196. *S. Th.* II-IIae, Q. 66, a. 2: *utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere.*

197. «Circa rem exteriorem duo competunt homini. Quorum unum est potestas procurandi et dispensandi. Et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat. Et est etiam necessarium ad humanam vitam, propter tria. -Primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit quam aliquid quod est commune omnium vel multorum: quia uniusquisque, laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune; sicut accidit in multitudine ministrorum. - Alio modo, quia ordinatius res humanae tractantur si singulis immineat propria cura alicuius rei procurandae: esset autem confusio si quilibet indistincte quaelibet procuaret. -Tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentis iurgia oriuntur (…)». *S. Th.* II-IIae, Q. 66, a. 2, sol.

198. «(…) Communitas rerum attribuitur iuri naturali, non quia ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi proprium possidendum: sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad ius positivum, ut supra dictum est. Unde proprietas possessionum non est contra ius naturale; sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationeis humanae». *S. Th.* II-IIae, Q. 66, a. 2, ad 1.

199. «Ex hoc iure gentium introducta bella, discretae gentes, regna condita, dominia distincta, agris termini positi, aedificia collocata, commercium (…)». *Digest*. I. I. 5. Citado por TUCK, R., *Natural Rights Theories*, p. 18.

derecho natural manejado por Santo Tomás se parece más al aristotélico –y al de su maestro San Alberto–, según el cual la perspectiva adoptada desde el principio es la perspectiva de la razón. Precisamente por eso, la respuesta de Santo Tomás, distinguiendo dos sentidos de derecho natural, tiene razón de ser: la comunidad de bienes se dice de derecho natural, no porque el derecho natural dicte positivamente que todo deba ser poseído en común y nada como propio[200], pues, en rigor, la *natura ut natura* es neutral al respecto, sino porque la *natura ut ratio*, juzga conveniente la distinción de posesiones. Lo que, en todo caso, corre a cargo del derecho positivo no es la distinción de posesiones en el sentido de que algo pertenezca a cada uno, sino en el sentido de que *esta* cosa pertenezca a *este* hombre.

En ello difiere su interpretación de la franciscana, años después, defendida paradigmáticamente por Escoto. Según Escoto, en estado de inocencia no hay distinción de propiedades, y todo es poseído en común, no habiendo un dominio privado sobre los bienes. Es decir, a diferencia de Santo Tomás, Escoto no interpreta que la naturaleza sea neutral al respecto, sino que apuesta positivamente por la comunidad de bienes. Para él, desde el momento en que la propiedad privada se funda en las razones de conveniencia indicadas por Santo Tomás –el orden, la paz y la armonía–, en el estado de inocencia dejaría de ser necesaria: cada uno *usaría* de los bienes tanto tiempo como lo juzgara necesario, sin que por ello se suscitara conflicto alguno[201]. Está claro que para Escoto, –de acuerdo con la posición entonces defendida por los franciscanos[202]– el uso no es un

200. Esta será la posición de la escuela franciscana, paradigmáticamente defendida por ESCOTO. Cfr. DUNS ESCOTO, *Quaestiones in librum Sententiarum*, XV, 2, *Opera Omnia*, xviii, Paris, 1894, pp. 256-7. Citado por TUCK, pp. 21-22.

201. «Lege naturae vel divina, non sunt rerum distincta dominia pro statu innocentiae, imo tunc omnia sunt communia (…) Ratio ad hoc duplex est: Prima, quia usus rerum secundum rectam rationem ita debet competere hominibus, sicut congruit ad congruam et pacificam conversationem, et necessariam sustentationem; in statu autem innocentiae communis usus sine distinctione dominiorum ad utrumque istorum plus valuit, quam distinctio dominiorum, quia nullus tunc occupasset quot fuisset alii necessarium, nec oportuisset illud ab ipso per violentiam extorqueri, sed quilibet hoc quod primo occurrisset necessarium, occupasset ad necessarium usum (…)». DUNS ESCOTO, *Quaestiones in librum Sententiarum*, 15, 2, *Opera Omnia*, XVIII (Paris, 1894), pp. 256-257. Citado por TUCK, R., *Natural Rights Theories*, p. 21.

202. Siguiendo a LEFF (*Heresy in the Later Middle Ages*), TUCK resume el problema que entonces tenían planteado los franciscanos en los siguientes términos: «What happened was that the leaders of the Franciscan order in the 2nd half of the 13th century tried to evolve a systematic doctrine of apostolic poverty, which would allow them to use all the commodities necessary for their daily lives without entailing that they had property rights, *dominium*, in them. Such a doctrine was obviously vital if Franciscans were to be both highly organised and faithful to the ideals of their founder. Given its formulation in the works of Bonaventura, it received its classic statement in a bull of Pope Nicholas III, the former protector of the order, issued in 1279 and entitled *Exiit*. The

tipo de dominio (cabe usarlos sin ser propietario de ellos, sin, por consiguiente, tener sobre ellos ningún derecho). Es decir: se sitúan en la tradición anterior a Accursius.

Por el contrario, para Santo Tomás, como hemos apuntado, el uso sí es un caso de dominio: el dominio natural que el hombre tiene sobre el mundo. Dicho dominio implica lo que él llama la *potestas procurandi et dispensandi*, por lo que se justifica la conveniencia de la poseer las cosas como propias, pues poseyéndolas como propias, las procuramos con mayor solicitud y orden. Sin embargo, Santo Tomás señala que existe otro tipo de *potestas* que se refiere al uso y consumo de los bienes. Esta *potestas*, como las anteriores, cae dentro de lo que en el artículo primero de esta misma cuestión, Santo Tomás había calificado de dominio natural del hombre sobre las cosas. Por consiguiente, es un tipo de dominio, si bien un dominio peculiar, que requiere del hombre *tener las cosas exteriores no como propias, sino como comunes*, de manera que al usarlas, tenga en cuenta las necesidades de los demás[203]. En esto, nuevamente, difería su posición de la de Escoto, quien implícitamente consideraba privado todo dominio[204]. Para Santo Tomás, en cambio, el dominio no es necesariamente privado. ¿Cómo argumenta esta vez Santo Tomás su postura?

La razón que aporta Santo Tomás se funda en la jerarquía ontológica de los bienes según la cual es natural al hombre el tener dominio sobre las

bull enumerated five kinds of relationship between a man and a material object: *proprietas, possessio, usufructus, ius utendi and simple use, simplex usus facti*. The first four could all account as cases of *dominium*, and were therefore unavailable to the Franciscans, but they could have the fifth. The difference was that in the first four cases, there was some commodity which could be disposed of ad libitum by an agent –either land and its products, or simply its products (as in the case of usufruct). But in the fifth case, the agent could only consume the commodity, he could not trade it or give it away». TUCK, R., *Natural Rights Theories*, p. 20.

203. «(…) Aliud vero quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes: ut scilicet de facili aliquis ea communicet in necessitate aliorum. Unde Apostolus dicit, *I ad Tim*.: *Divitibus huius saeculi praecipe facile tribuere, communicare*». *S. Th.* II-IIae, Q. 66, a. 2.

204. «Scotus argued that the ius naturale was not simply neutral with regard to dominium: it positively ruled it out, since common use was the optimum strategy for men in a state of innocence. Common use, for Scotus, was not common *dominium*: it was not the case that the human race collectively had the kind of right over the world which (say) a Benedictine monastery had over its estates. Rather, each human being was simply able to take what he needed, and had no right to exclude another from what was necessary for him. But the crucial point is that such necessary use is not a case of *dominium utile*: Scotus took *dominium* to be necessarily private, something which not only could be exchanged, but which could also be defended against the claims of the needy, and quite possibly by violence. Such an account of man's natural life was absolutely in line with Franciscan poverty (…) natural man had the simplex *usus facti*, but not *dominium*». TUCK, R., *Natural Rights Theories*, pp. 21-22.

cosas exteriores, puesto que, según el orden del universo, previsto por Dios en su providencia[205], lo imperfecto existe a causa de lo perfecto[206], y por eso vale decir que las cosas exteriores han sido creadas por y para el hombre; no sólo porque sin ellas el hombre no puede cumplir su fin, sino también porque sólo siendo útiles al bien humano alcanzan esas mismas cosas su perfección[207]. Ahora bien, la ordenación de las cosas exteriores al bien humano no hace acepción de personas: es universal; se extiende a la humanidad en general, no a unos sí y a otros no (a esto le llamaríamos hoy –en expresión acuñada por la doctrina social de la Iglesia– «destinación universal de los bienes»).

La consecuencia práctica de esta idea es que no hay un derecho absoluto a la propiedad privada[208]. De esta apreciación, como es obvio, pueden extraerse directrices legales y políticas, que permitan equilibrar las a menudo escandalosas diferencias sociales existentes. La «expropiación», que, si es justa, se distingue esencialmente del robo[209] es una particu-

205. «Deus habet principale dominium omnium rerum. Et ipse secundum suam providentiam ordinavit res quasdam ad corporalem hominis sustentationem. Et propter hoc homo habet naturale rerum dominium quantum ad potestatem utendi ipsis». *S. Th.* II-IIae, Q. 66, a.1, ad 1.

206. «Res exterior potest dupliciter considerari. Uno modo, quantum ad eius naturam: quae non subiacet humanae potestati, sed solum divinae, cui omnia ad nutum obediunt. Alio modo, quantum ad usum ipsius rei. Et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum: quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis; *semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora*, ut supra habitum est. Et ex hac ratione Philosophus probat, in I *Polit*, quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super ceteras creaturas, quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione, Gen.1: ubi dicitur: Faciamus hominem ad similitudinem et imaginem nostram: et praesist piscibus maris, etc.». *S. Th.* II-IIae, Q. 66, a. 1, sol.

207. «(…) By reason of its place in the universe, last in the order of intelligences but at the summit in the order of generation, human being has an irreplaceable part to play toward the perfection of the universe; if all lower, infrarational beings are ordered to it, it is also through it, as well as in it, that they attain their perfections as parts of the universe. If it is in the course of nature, as we say, that things serve human being, it is imperative that human being use them. (Cfr. III *SCG*., c. 112, n. 2861)». BLANCHETTE, O., *The Perfection of the Universe According to Aquinas. A Teleological Cosmology*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 1992, p. 282.

208. Es este un punto que no queda especialmente claro en el pensamiento de NOVAK, cuando se refiere a la *Populorum Progressio* de PABLO VI. Cfr. NOVAK, M., *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, Maxwell Macmillan International, New York, Oxford, Singapore, Sydney, 1993, p. 149.

209. «Ea quae sunt iuris humani non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex his subveniatur honium necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem, de iure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus. Et ideo re quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi. Unde Ambrosius dicit, et habetur in *Decretis*, dist 47: *Esurientium panis est quem tu detines; nudorum indumentum est quod tu recludis; miserorum redemptio et absolutio est pecunia*

larmente extrema, que de ordinario resulta contraproducente porque mina de raíz la psicología que sustenta la *potestas procurandi et dispensandi*. No obstante, podría ser una medida en situaciones excepcionales, y esto precisamente porque la distinción de posesiones –en el sentido de que *ésto* pertenezca a *este* hombre, no en el sentido de que algo pertenezca a cada uno– es una institución humana, fundada en la razón que, atendiendo al bien humano, interpreta qué es lo más útil para promover el bien del individuo dentro de la comunidad. Por eso, si se diera el caso de que la institución dejara de favorecer este «mejor ser» –porque unos tuvieran mucho y otros nada– cabría apelar a una instancia más profunda: la misma naturaleza humana, que en cada individuo –en cada persona– nos proporciona un criterio mínimo para reconocer qué bienes pertenecen a su integridad natural.

En todo caso, es competencia de la autoridad legítima el discernir las medidas que se han de tomar al respecto[210] en cada situación, y esto, sin duda, es un asunto prudencial. Precisamente por ello, el planteamiento de Santo Tomás –me interesa dejarlo indicado– está lejos de cualquier interpretación ideológica. De ahí que, sin cuestionar por un instante el papel de la autoridad en la administración de justicia, sea preciso apuntar también que esta tarea suya sería una fuente continua de conflictos si no estuviera respaldada por una generalizada voluntad social de justicia; y resultaría con toda seguridad insuficiente si de parte de la sociedad no asistiéramos a la activación de otras dos virtudes específicas: la generosidad –por la que usamos los bienes de modo adecuado[211]– y la

quam tu in terram defodis. Sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscuiusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus. Si tamen adeo sit urgens et evidens necessitas ut manifestum sit instanti necessitatide rebus occurrentibus esse subveniendum, puta cum imminet personae periculum et aliter subveniri non potest; tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublatis. Nec hoc proprie habet rationem futi vel rapinae». *S. Th* II-IIae, Q. 66, a. 7, sol.

210. «There is no way, for Aquinas, that killing, maiming, or imprisoning an innocent person could serve to promote the common good. But a similar restriction does not apply to the seizure of property. Rather, Aquinas holds that public authorities can appropriate whatever is necessary to maintain the general welfare of society from anyone whatever, so long as they limit their appropriations to what is genuinely necessary to maintaining the life of the community. Finally, even private individuals may seize whatever is necessary to maintain their own life, or the life of another, in cases of urgent necessity ». PORTER, J., *The Recovery of Virtue*, pp. 132-133.

211. Ya para ARISTÓTELES, *usar* los bienes es un acto humano que ha de regirse por la virtud de la generosidad (más incluso que por la justicia): «De las cosas que tienen uso, es posible usarlas bien o mal, y la riqueza pertenece a las cosas útiles. Ahora bien, usa mejor cada cosa el que tiene la virtud relativa a ella; usará, pues, mejor la riqueza el que tiene la virtud relativa al dinero, y éste es el hombre generoso. El uso del dinero parece consistir en gastarlo y darlo; la ganancia y la conservación son más bien adquisición. Por eso es más propio del generoso dar a quienes se debe

solidaridad –por la que sentimos como propias las necesidades de otros seres humanos–, llegando a concebir nuestro trabajo como un modo de contribuir a mitigarlas.

Como ya hemos apuntado siguiendo a Tuck, la diferencia más llamativa entre el planteamiento de Santo Tomás y el de Escoto reside en que, para Escoto, el uso no es dominio, y el dominio es necesariamente privado. Ciertamente, no deja de ser una ironía que, al equiparar la propiedad al dominio total, por una parte, y al entender, por otra, el dominio como necesariamente privado, el concepto de propiedad manejado por los franciscanos coincida con el manejado por el liberalismo extremo, por mucho que a tal concepto se le dé un «uso» diferente en uno y otro caso. En este sentido, y dicho con todas las reservas, quizá este concepto de propiedad haya sido el heredado por la modernidad, forzando en último término la dialéctica liberalismo-comunismo. De cualquier forma, para Santo Tomás el uso es un caso del dominio, y éste en algunos casos requiere de cada hombre que tenga las cosas como propias –cuando se trata de la adquisición o reparto de los bienes– y, en otros casos, que las tenga como comunes –cuando se trata del uso y consumo. Por lo primero, el pensamiento de Santo Tomás se encuentra alejado del comunismo; por lo segundo, del liberalismo extremo.

3. 2. *La servidumbre*

A pesar de su indudable interés no conviene continuar examinando aquí el tema de la propiedad privada. Sin aspirar tampoco a un estudio exhaustivo de la cuestión, reviste más importancia para nosotros detenernos en el tema de la servidumbre[212], porque, más directamente que en

dar que ganar de donde debe y no ganar de donde no debe. En efecto, es más propio de la virtud hacer el bien que ser objeto de ello, y más practicar lo que es honroso que abstenerse de practicar lo que es vergonzoso. Es claro que el hacer el bien y practicar acciones nobles van con el dar, y el comportarse pasivamente bien o no hacer cosas feas van con el recibir. La gratitud se tributa al que da, no al que toma, y el primero recibe también más alabanzas. Es también más fácil no tomar que dar, porque a los hombres les cuesta más desprenderse de lo suyo que no recibir lo ajeno. Y se da el nombre de generosos a los que dan, pero los que no toman no son alabados por su generosidad, sino más bien por su justicia, y los que toman no reciben ninguna alabanza. Los generosos son quizá los más amados entre los que lo son por su virtud, porque son útiles, y lo son al dar». *Ethic. Nic*., IV, 1, 1120 a 4-23.

212. Remito para esto a la Disertación de BRETT, S. F., *The Justification of Slavery: A Comparative Study of the Use of the Concepts of Jus and Dominium by Thomas Aquinas,*

el caso anterior, esta institución afecta a la posibilidad de apelar a la naturaleza como norma de moralidad[213]. Para Santo Tomás, según lo que hemos visto, tanto la libertad igual para todos, como la comunidad de bienes, preceden a la intervención normativa de la razón. Esta precedencia, sin embargo, no es «derecho» en el mismo sentido en que puede calificarse así lo reclamado por las inclinaciones naturales, o lo descubierto por la razón; es una precedencia que, en el pensamiento de Santo Tomás, equivale a cierta neutralidad de la naturaleza. Estamos lejos todavía de definir el *ius* como una *facultas*, y, por tanto, de hablar de un derecho a la libertad[214].

La postura de Santo Tomás, según la cual la naturaleza no inclina más al estado de servidumbre que al estado de hombre libre, puede interpretarse de dos maneras. La primera habría sido considerada ya por Aristóteles en la *Política*, cuando, hablando de la esclavitud, afirmaba sin ambages que algunos hombres tienden por naturaleza a mandar, y otros a obedecer: un argumento en el que manifiestamente lo «natural» viene a identificarse con la disposición temperamental; ahora bien, la naturaleza de la que aquí se habla es la naturaleza particular, y no la universal, y por tanto no puede tomarse como criterio de derecho. Otra posible explicación sería, en cambio, que la «libertad» de la que Santo Tomás habla, y a la que, según él, la naturaleza no inclina de una manera especial, es precisamente un logro de la razón práctica a lo largo de la historia. Este tipo de libertad, y en general todas las libertades políticas, no son sino situaciones o estados sociales *concretos*, a los que la naturaleza no inclina en mayor medida que inclina, como él mismo dice, a cubrirse la desnudez. Precisamente aquí, la ya mencionada comparación con el vestido resulta muy ilustrativa: ciertas instituciones sociales son, como el vestido, creaciones humanas para la utilidad de la vida. En este sentido, si llegan a ser de derecho natural no es tanto porque constituyan el objeto *per se* debido a una de las inclinaciones naturales, cuanto porque en algún momento histórico, la convivencia humana, podría requerir, para preservar el bien común, de ciertas instituciones cuya *inventio* sería competencia de la razón práctica.

Francisco de Vitoria and Domingo de Soto in Relationship to Slavery, Diss., The Catholic University of America, Washington, D. C., 1987.

213. Cfr. BÖCKLE, F., *Fundamentalmoral*, Kösel, München, 1978 (2ª ed.), p. 248.

214. Para los romanos, la libertad no era un *ius*, sino una facultad. GERSON en el siglo XV, dio el paso necesario para asimilar derecho y libertad. «Erit igitur naturale dominium donum Dei quo creatura ius habet immediate a Deo assumere res alias inferiores in sui usum et conservationem, pluribus competens ex aequo et inabdicabile servata originali iustitia seu integritate naturali. Hoc modo habuit Adam dominium super volucres coeli et pisces maris (…) Ad hoc dominium spectare potest dominium libertatis, quae est facultas quaedam libere resultans ex dono Dei». GERSON, *Oeuvres*, III, p. 145. Citado por TUCK, R., *Natural Rights Theories*, p. 27.

¿Significa lo anterior que Santo Tomás es historicista? Si esta pregunta la plantea un racionalista ilustrado habría que contestarla afirmativamente, porque, a diferencia de las teorías modernas de los derechos naturales, la de Santo Tomás es una doctrina del derecho natural que tiene en cuenta la historia. Con todo, no es historicista si por esto se entiende el relativizar por completo el bien y el mal moral al momento histórico. Ya hemos explicado cómo él admite la existencia de unos primeros principios morales. Asimismo, hemos adelantado cómo, en su planteamiento, hay lugar para normas materiales negativas que vigen *semper et ad semper*. Con ellas se pretenden proteger los bienes que pertenecen a la integridad de la naturaleza humana.

Lo que a nosotros nos resulta sorprendente, tal vez, es que entre tales bienes no cuente de manera explícita con las libertades políticas. Las razones para ello se han expuesto, siquiera de manera implícita: dichas libertades son un logro de la razón práctica en la historia –en este sentido, puede decirse incluso que en Santo Tomás hay lugar para la idea de progreso–. No obstante, puede afirmarse que en su pensamiento queda garantizada la protección del mínimo espacio de libertad sin el cual el hombre no podría jamás cumplir su fin trascendente.

Por eso, volviendo sobre el texto anteriormente comentado, con el que Tomás de Aquino respondía a la objeción fundada en Isidoro, cabría decir lo mismo que hemos apuntado para la institución de la propiedad privada: según Santo Tomás, la servidumbre no es natural como una exigencia inmediata de las dos inclinaciones (*ad esse*) que el hombre comparte con los demás seres, sino como es natural la institución de la propiedad privada: por su utilidad social, es decir, *ad melius esse*.

Desde nuestro punto de vista, sin embargo, sigue pareciendo algo fuera de lugar el poner al mismo nivel ambas instituciones. En este sentido, es oportuno señalar que, a pesar de la analogía que en el planteamiento de Santo Tomás existe entre ambas instituciones, cabe detectar diferencias en su modo de tratar los dos temas. Por de pronto, es posible advertir una especial insistencia de Santo Tomás en que el estado de servidumbre conlleva pena y es malo[215], razón por la que no conviene al hombre en estado

215. «Timor servilis ex parte servilitatis habet quod sit malus. Servitus enim libertati opponitur. Unde, cum liber sit qui causa sui est, ut dicitur in principio *Metaphys*. servus est qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicumque autem ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur: quia ex propria inclinatione movetur ad operandum. Et ideo contra rationem servilitatis est quod aliquis ex amore operetur. Sic ergo timor servilis, inquantum servilis est, caritati contrariatur. Si ergo servilitas esset de ratione timoris, oporteret quod timor servilis simpliciter esset malus: sicut adulterium simpliciter est malum, quia id ex quo contrariatur caritati pertinet ad adulterii speciem. Sed praedicta servilitas non pertinet ad speciem timoris servilis: sicut

de inocencia, pues dicho estado es incompatible con cualquier tipo de servidumbre (si bien no con todo tipo de dominio: la autoridad siempre será necesaria[216]). En un texto del *Comentario a las Sentencias*, Santo Tomás lo expresa de un modo neto: *Creatura rationalis, quantum est de se, non ordinatur ut ad finem ad aliam, ut homo ad hominem* [217].

Así pues, el estado de inocencia excluye la esclavitud, el tipo más radical de servidumbre, cuya esencia queda perfectamente recogida en el pensamiento de Aristóteles, cuando describe al hombre libre como aquel «que es para sí mismo y no para otro»[218], por contraposición al esclavo, cuya vida simplemente es un instrumento para la vida de otro. En esto se distingue la esclavitud de cualquier otro tipo de subordinación –por ejemplo, en un trabajo cualquiera–: mientras que el trabajador recibe órdenes referentes al desempeño de una tarea, las órdenes que recibe el esclavo se ordenan finalmente a la vida de su amo. Por esto dice Aristóteles que

nec informitas ad speciem fidei informis. Species enim moralis habitus vel actus ex obiecto accipitur. Obiectum autem timoris servilis est poena; cui accidit quod bonum cui contrariatur poena ametur tanquam finis ultimus, et per consequens poena timeatur tanquam principale malum, quod contingit in non habente caritatem. Non enim tollitur species habitus per hoc quod eius obiectum vel finis ordinatur ad ulteriorem finem. Et ideo timor servilis secundum suam substantiam bonus est, sed servilitas eius mala est». *S. Th.* II-IIae, Q. 19, a. 4: *Utrum timor servilis sit bonus*.

216. «Dominium accipitur dupliciter. Uno modo, secundum quod opponitur servituti: et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque; et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini non dominaretur: sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini dominari potuisset. Cuius ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod liber est causa sui, ut dicitur in principio *Metaphysica*; servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum; ideo tale dominium non potest esse sine poena subiectorum. Propter quod, in statu innocentiae non fuisset tale dominium hominis ad hominem. Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale: unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet: multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit, in principio *Polit.*, quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens.- Secundo quia, si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae, inconveniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum; secundum quod dicitur I *Petr.4: Unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes*. Unde Augustinus dicit, 19 *de Civ. Dei*, quod iusti non dominandi cupiditati imperant, sed officio consulendi: hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit». *S. Th.* I, Q. 96, a. 4, sol.: *Utrum homo in statu innocentiae homini dominabatur*.

217. *In II Sent.*, d. 44, Q. 1, a. 3, sol.

218. Cfr. *Metaph.* I, 2, 982 b 26.

«el esclavo es un subordinado para la acción»[219]. Según esta concepción, en efecto, el esclavo no dispone de su vida: es el señor el que, para sus propios fines, dispone de la vida de su esclavo. Esto –importa advertirlo–, no significa necesariamente que trate mal al esclavo. Lo esencial de la esclavitud, en efecto, no es el trato que se da a los esclavos. Como observa Polo, «es extraño que un esclavo sea golpeado o maltratado: sencillamente se le cuida como si fuera un caballo; a nadie se le ocurre maltratar a sus caballos, porque estropeados tiran peor del carro»[220]. Lo esencial de la esclavitud es, en cambio, «la consideración puramente instrumental del ser humano»[221]. Para Aristóteles esta consideración instrumental se justifica atendiendo a la deficiente inteligencia: «es esclavo por naturaleza el que puede ser de otro y el que participa de la razón tanto como para percibirla, pero no para poseerla; pues los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos»[222]. Ahora bien, dado que lo puramente instrumental es la técnica, la esencia de la esclavitud consiste, como observa Polo en tratar al *homo sapiens sapiens*, como simple *homo faber*[223]. Tal observación es coherente con la descripción que Aristóteles da del esclavo como posesión o instrumento para la la acción –para la vida– del amo[224].

De todo ello, lo relevante para nuestro tema es la afirmación de Aristóteles según la cual hay esclavos por naturaleza. Esta tesis suya, unida a aquella otra por la que justifica la inferioridad natural de la mujer, suele esgrimirse a menudo como argumento en contra de la tesis que busca una fundamentación de la moral en la naturaleza. Por este motivo conviene referirse aquí a Aristóteles, sobre todo después de haber aproximado tanto la posición aristotélica y la tomista en el epígrafe anterior por lo que respecta a la noción de *ius naturale*.

Decíamos entonces que, para Aristóteles, lo naturalmente justo es lo que vive el ciudadano en la *polis*. Esta es, según creo, la razón por la que juzga los demás sistemas políticos por referencia al suyo: no porque sea el suyo, sino porque sólo en el suyo ve realizadas las potencialidades de la naturaleza humana, porque en el suyo había llegado a desvelarse o manifestarse por vez primera el fin para el que la naturaleza ha dotado al

219. *Pol.* I, 1254 a 5. Lo presupuesto es la diferencia entre *praxis* y *pôiesis*, acción y producción.

220. POLO, L., *Etica: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedos, Madrid, 1995, p. 80.

221. Cfr. POLO, L., *Etica: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, p. 79.

222. *Pol*. I, 5, 1245 b 9.

223. Cfr. POLO, L., *Etica: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, p. 79.

224. Cfr. *Pol.* I, 4, 1254 a 1 y ss.

hombre de palabra: para construir la comunidad humana *dialogando* acerca de lo útil y lo perjudicial, lo justo y lo injusto[225]. Precisamente por eso, el hecho de que acepte la esclavitud representa un problema para la tesis que afirma la posibilidad de encontrar en lo natural y en la naturaleza un criterio para preservar la dignidad humana. En efecto: ¿no tenían los bárbaros acaso una igual naturaleza? ¿no estaba entonces justificada la esperanza de que también ellos desarrollaran una forma de convivencia libre? ¿Por qué entonces Aristóteles los consideraba naturalmente esclavos y merecedores de esclavitud?

En este punto, Santo Tomás introduce una distinción que a menudo se pasa por alto, y que si no refleja fielmente el pensamiento de Aristóteles al menos es indicativo del suyo propio: para Santo Tomás la palabra «bárbaro» es sinónimo de «extraño», palabra que, a su vez, admitiría en general dos acepciones: una amplia, mediante la cual se apunta a los «extraños a la naturaleza humana», y otra restringida, por la que se significa sin más al «no-griego». La benévola interpretación de Santo Tomás atribuye a Aristóteles el primer uso de ese término[226]: bárbaro sería simplemente aquel que *deficit in ratione*[227]. Según esto, «bárbaro» no designaría sim-

225. Esto era precisamente lo que faltaba entre los no-griegos: no que carecieran ontológicamente de razón, o de palabra, sino que no determinaban sus vidas de acuerdo con ellas. Cfr. ARENDT, H., *Vita Activa, oder Vom Tätigen Leben*, Piper, München, Zürich, 1997, (9ª ed.), p. 37.

226. Lo cual no se concilia muy bien con este otro texto: «Apud barbaros non est principatus secundum naturam. Dictum est enim supra, quod principans secundum naturam est, qui potest mente praeuidere: seruus autem qui potest opere exequi. Barbari autem ut plurimum inueniuntur corpore et mente deficientes. Et ideo apud eos non potest esse naturalis ordo principatus et subiectionis. Sed apud ipsos fit quaedam communicatio seruae et serui; idest communiter utuntur serua, scilicet muliere, et seruo. Et quia naturaliter non est principatus in barbaris, se in his qui mente abundant, propter hoc dicunt poetae quod congruum est quod Graeci qui sapientia praediti erant, principentur barbaris: ac si idem sit naturaliter esse barbarum et esse seruum. Cum autem e conuerso est, sequitur peruersio et inordinatio in mundo, secundum illud Salomonis, Eccl.10,7: *Uidi seruos in equis, et principes ambulantes sicut seruos super terram*». *In Pol. Ar.*, I , cap. I/a, 1252 b 6, 309-321 (Leonina); lectio, I, n. 24 (Marietti).

227. «In nomine enim barbari extraneum aliquod intelligitur. Potest enim aliquis homo extraneus dici uel simpliciter uel quo ad aliquem. Simpliciter quidem extraneus uidetur ab humano genere qui deficit ratione, secundum quam homo dicitur; et ideo simpliciter barbari nominantur illi qui ratione deficiunt uel propter regionem caeli quam intemperatam sortiuntur, ut ex ipsa dispositione regionis hebetes ut plurimum inueniantur: uel etiam propter aliquam malam consuetudinem in aliquibus terris existentem; ex qua prouenit, ut homines irrationales et quasi brutales reddantur. Manifestum est autem quod ex uirtute rationis procedit quod homines rationabile iure regantur, et quod in literis exercitentur. Unde barbaries conuenienter hoc signo declaratur, quod homines uel non utuntur legibus uel irratiobabilibus utuntur; et similiter quod apud aliquas gentes non sint exercitia literarum. Set quo ad aliquem dicitur esse extraneus qui cum eo non communicat. Maxime autem homines nati sunt sibi communicare per sermonem; et secundum hoc, illi qui suum inuicem sermonem non intelligunt, barbari ad seipsos dici possunt. Philosophus

plemente al no-griego, sino todo hombre privado de razón. Con ello concordaría aquella otra afirmación de Aristóteles según la cual no todos los esclavos por ley lo son por naturaleza[228]. Esto significa, en efecto, que para Aristóteles existiría una esclavitud injusta: precisamente aquella en la que se esclaviza a un hombre capaz de regirse por sí mismo[229], ya sea griego, ya sea bárbaro.

En efecto: en principio, Aristóteles parece limitarse a recoger la opinión de los griegos según la cual ellos gozarían de una forma absoluta de nobleza y libertad–es decir, una nobleza y una libertad intrínsecas–, tanto si se encuentran en o fuera de su patria, mientras que los bárbaros sólo serían nobles relativamente,–es decir, entre los suyos–. De acuerdo con esta opinión, todos los nacidos griegos serían por naturaleza libres, y los nacidos bárbaros serían por naturaleza esclavos. Sin embargo, él mismo se ve obligado a hacer una acotación que ya nos resulta familiar: «eso –generar hombres libres a partir de hombres libres, o generar esclavos a partir de esclavos– intenta hacer la naturaleza muchas veces, pero no siempre puede»[230]. Es el *per accidens* que tiene lugar *ut in paucioribus*, según el cual puede ocurrir que haya bárbaros libres y griegos esclavos. La importancia del *per accidens* en este punto es capital. Aunque sólo una minoría se escape a esta «ley natural de la generación», es suficiente para poner en cuestión la viabilidad práctica de la teoría de la esclavitud natural, pues al no haber ningún criterio externo fuera del nacimiento, para discernir unos de otros, se correría el riesgo de esclavizar injustamente a un hombre libre por naturaleza.

Al menos en parte, Aristóteles mismo habría advertido el problema. Así, refiriéndose a aquellos que cuestionaban el carácter natural de la esclavitud apunta: «Es evidente que esta discusión tiene razón de ser y que hay esclavos, y también libres, que no lo son por naturaleza; también es

autem loquitur hic de his qui sunt simpliciter barbari». *In Pol. Ar.*, I, cap. I/a, 1252 b 5, 276-301 (Leonina); lectio, I, n. 23 (Marietti).

228. «Dupliciter enim dicitur seruire et seruus. Unus quidem modus est secundum aptitudinem naturalem, ut supra dictum est. Alius est secundum quem est aliquis seruus uel seruiens secundum legem inter homines positam. Posita est enim quaedam promulgatio legis ut illi qui sunt uicti in bello, dicantur esse serui eorum, qui contra eos praeualuerunt: et hoc iure quasi omnes gentes utuntur, unde et ius gentium nominatur». *In Pol. Ar.*, I, cap. IV, 1255 a 3, 13-21 (Leonina); lectio IV, n. 75 (Marietti); «(…) Ille est naturaliter seruus, qui habet aptitudinem naturalem ut sit alterius, inquantum scilicet non potest regi propria ratione, per quam homo est dominus sui; sed solum ratione alterius, propter quod naturaliter alterius est quasi seruus». *In Pol. Ar.*, I, cap. III, 1254 b 16, 234-239 (Leonina); lectio III, n. 68 (Marietti).

229. Un ejemplo de lo cual lo tenemos en el célebre diálogo de Melos, recogido en *La Guerra del Peloponeso* de TUCÍDIDES (si bien en este caso se trataba de griegos). Cfr. TUCÍDIDES, *La Guerra del Peloponeso*, V, 84-116, Gredos, Madrid, 1992, tr. J. J. Torrres Esbarranch.

230. *Pol.* I, 6, 1255 b 1 y ss.

evidente que en algunos casos tal condición está bien definida»[231]. Naturalmente cabe preguntarse quién: ¿quién tiene una condición bien definida para ser esclavo? El criterio corporal, al que Aristóteles se había referido en otra ocasión[232] no resulta menos ambiguo. Luego volveré sobre este punto. En todo caso, el juicio de los griegos acerca de los bárbaros se explica si tenemos en cuenta que, para ellos, las obras típicamente humanas que habían florecido en la *polis* no encontraban parangón en los otros pueblos. Me interesa subrayar que esta observación no enuncia, por sí sola, una injusticia. La mayor parte de nuestros contemporáneos no tendrían inconveniente en admitir, con Aristóteles, que lo específicamente humano reside en el ejercicio de la libertad, y que esto se manifiesta de modo especial en la organización de la convivencia humana por medio de la palabra –y no, por ejemplo, de la violencia, o la tiranía–. Ahora bien en ese caso no hay inconveniente alguno en calificar de «menos humanas» aquellas comunidades donde esta forma de organizar la convivencia no ha comparecido todavía. En todo caso, el problema moral no reside tanto en *calificarles* de más o menos humanos, cuanto en la actitud que se adopta ante ellos.

En este sentido, es claro que Aristóteles –en la medida en que no cuestionó claramente la práctica de la esclavitud corriente en la *polis*– no logró trascender su propio mundo[233]. Lo interesante, sin embargo, no es tanto constatar este hecho. Lo interesante es que no llegara a cuestionarla a pesar de contar con los elementos conceptuales para hacerlo. Ciertamente no contaba con los conceptos cristianos de creación y de persona –lo cual, sin duda, tiene sus consecuencias prácticas[234]–; pero, como ha argumen-

231. *Pol*., I, 6, 1255 b 9.

232. Inmediatamente después de anotar que «la naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y de los esclavos: unos fuertes para los trabajos necesarios; otros, erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política», ARISTÓTELES hace una afirmación que se presta a dos interpretaciones diferentes: «Pero sucede muchas veces lo contrario: unos esclavos tienen cuerpos de hombres libres, y otros almas» (cfr. *Pol.* I, 5, 1254 b 10). Se puede entender que unos esclavos tienen cuerpos de hombres libres, y otros tienen almas de hombres libres, o se puede entender quealgunos esclavos tienen cuerpos de hombres libres, y algunos libres tienen almas de esclavos. En cualquiera de los casos tendríamos también motivos para considerar arriesgado el criterio corporal como criterio de esclavitud.

233. Valga como ejemplo este texto de la *Política*: «el arte de la guerra será en cierto modo un arte adquisitivo por naturaleza (el arte de la caza es una parte suya) y debe utilizarse contra los animales salvajes y contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, se neigan a ello, en la idea de que esa clase de guerra es justa por naturaleza». *Pol*. I, 8, 1256 b 26-31.

234. En particular en su aceptación del aborto como modo de control de la natalidad. Pero tiene interés advertir cómo en su *Comentario* –aunque parece que los últimos libros del *Comentario a la Política de Aristóteles* ya no fueron directamente dictados por él– SANTO TOMÁS, se esfuerza por atenuar la dureza de la postura aristotélica: «Sic igitur Aristoteles non dicit secundum intentionem suam, quod debeant exterminari aliqui nati; sed si interficiendi sunt ab aliquibus, magis

tado Julia Annas, contaba con un concepto teleológico de naturaleza que, si hubiera desarrollado de una manera más sistemática, le habría permitido esquivar muchos errores. En particular, Annas se refiere a la ambigüedad con la que Aristóteles hace operativo en el plano práctico su concepto de naturaleza:

«Algunas veces, Aristóteles trabaja en sus obras éticas y políticas con el pensamiento de que la «naturaleza» es la causa de lo que sucede siempre o la mayor parte de las veces del mismo modo (*ut in pluribus*), siendo la «casualidad» o el «azar» la causa de lo opuesto a esto (*ut in paucioribus)*. Es difícil no pensar que esta tesis no desempeñe un papel en el argumento de Aristóteles a propósito de la naturalidad de la *polis* y de la esclavitud (…) Otras veces, sin embargo, desarrolla un argumento basado en la naturaleza que colisiona con el anterior, así como con su argumento principal en el libro I de la *Política*: el argumento que establece que sólo ciertas formas de hacer dinero son naturales. Porque la conclusión de este argumento es que la única forma natural de hacer dinero es extremadamente rara; en rigor, hubiera sido revolucionaria para la economía antigua. Claramente, la idea que aquí Aristóteles tiene en mente no es la de natural en el sentido de *usual*, sino en el sentido de *ideal*: algo que, realmente, no se encuentra en el mundo tal y como éste es de hecho. Una razón para la existencia de toda una inedificante tradición de reaccionarias apelaciones a la naturaleza en el nombre de Aristóteles es seguramente el fallo de éste a la hora de analizar, en su discusión, el papel de la naturaleza como lo *usual*, y su diferencia con respecto a la naturaleza que proporciona un *ideal*»[235].

Tal y como explica Annas más adelante en el mismo artículo, la ambigüedad entre esos dos usos de naturaleza –lo usual y lo ideal–, se debe a la confusión entre lo que ella califica de «mera naturaleza» –nosotros hemos hablado de naturaleza como facticidad– y «naturaleza teleológica». Aristóteles tiene de hecho los dos conceptos, pero al no hacer una distinción explícita de sus usos, los confundiría en la práctica[236].

faciendum est hoc ante sensum et uitam, non sicut bonum secundum se, set sicut minus malum». *In Pol. Ar.*, VIII, lectio XII, n. 1241 (Marietti).

235. ANNAS, J., «Aristotle on Human Nature and Political Virtue», en *Aristotle's Politics. A Symposium*, en *The Review of Metaphysics*, Jun. 1996, pp. 732-733.

236. «Nature as that which figures in book 1 is itself a goal or end: 'what we say the nature of each thing is, is what it is when its coming-into-being is completed'. Nature here is the end of the process, not the beginning. Further, nature in this sense is clearly normative, a point that scarcely needs argument for book 1. Mere nature is explicitely no guide to what is better and what worse, while there is no doubt that nature proper or nature in the full sense does establish a norm, by virtue of being the appropriate end–point of a thing's development (Aristotle himself does not explicitely distinguish these two uses of nature, although they differ sufficiently for it to be as appropriate for

A esa deficiente explicitación de los dos sentidos de naturaleza, habría que añadir, además, otras carencias. Entre ellas tiene especial relevancia el que Aristóteles no hiciera operativo un concepto que, al menos en términos de mito, Platón sí había tenido en cuenta: el de pecado o caída original. Aunque la realidad del pecado es ciertamente un dato teológico, lejos de ser irrelevante desde el punto de vista filosófico, es una hipótesis con la que el filósofo debería trabajar para dar razón del mal en el mundo. Sea como fuere, este es uno de los puntos en los que Santo Tomás le «lleva ventaja» a Aristóteles. Para él la naturaleza humana es una naturaleza marcada *históricamente* por un hecho: el pecado original. Y esta circunstancia se encuentra en la raíz del daño de la naturaleza que hace posible la institución de la servidumbre.

Según Santo Tomás, en efecto, tras el pecado original la situación de servidumbre es natural en un sentido derivado, porque el pecado acarreó como uno de sus males el que haya hombres menos dotados por naturaleza para vivir autónomamente[237], motivo por el cual, precisan del auxilio de alguien más sabio[238], tal y como había visto Aristóteles. Bien mirado, podría decirse que en esto no habría todavía motivo serio de escándalo. Basta pensar que en una situación parecida se encuentran muchos deficientes mentales[239] que claramente no pueden valerse por sí mismos. Esta

him to draw the distinction as to draw the distinctions that he does for concepts like place, oneness, or one thing's being 'from' another (…) Noting the difference between nature and mere nature can help us to solve some problems with the use Aristotle makes overall of nature in the *Politics*». ANNAS, J., «Aristotle on Human Nature and Political Virtue», en *Aristotle's Politics. A Symposium*, en *The Review of Metaphysics*, pp. 735-736.

237. Cfr. *In II Sent.*, d. 44, Q. 1, a. 3, sol. Cfr. el planteamiento de SAN ALBERTO: «De iure naturali est libertas omnium aequalis. Et quod non sic est, hoc est in poenam peccati, et ideo servitus per se non habet is in natura, sed inquantum est poena peccati, eo quod natura principium iuris habet, quod peccans puniatur et in eo puniatur in quo dellinquit, sicut si in patrem peccavit, cuius nativitate liber erat, puniretur in libertate filiorum natorum ab ipso, et sic servitus per accidens revertitur ad naturam». SAN ALBERTO MAGNO, *De Bono*, *Tractatus* V, Q. 1, a. 3, ad 8.

238. «Hunc hominem esse servum, absolute considerando, magis quam alium, non habet rationem naturalem, sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem, inquantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et illi quod ab hoc iuvetur, ut dicitur in I Polit. Et ideo servitus pertinens ad ius gentium est naturalis secundo modo, sed non primo». *S. Th.* II-IIae, Q. 57, a. 3: *Utrum ius gentium sit idem cum iure naturali*, ad 2.

239. «Homo liber est, qui est suipsius causa et in ratione causae mouentis et in ratione finis, sicut dictum est prius. In ratione quidem mouentis, quando ab illo per quod est homo et quod est principale in eo, puta ab intellectu, mouetur praeiudicando et ordinando modum et rationem agendi. In ratione autem finis cum mouetur ad bonum et finem ipsius secundum illud idem quod principale est in eo secundum intellectum; et tanto magis liber est secundum naturam, quanto magis natus est moueri ab eo quod principalissimum est in eo et ad finem et bonum eius secundum illud idem. Homo autem seruus dicitur qui non est natus moueri propter indispositionem materiae ab intellectu proprio per quem determinatur, sed ab intellectu et ratione alterius; nec etiam operatur sui gratia, sed gratia illius alterius. Et quanto minus natus est moueri a se et magis ab alio et ad finem alterius,

podría ser una posible interpretación de aquellas palabras de Aristóteles que antes dejaba apuntadas: hay algunos seres humanos cuya condición esclava –y aquí «esclavo» es sólo una palabra para enunciar una imposibilidad patente– «está bien definida».

Ante este hecho, tomar bajo la propia responsabilidad a esas personas, lejos de tratarse de una acción inmoral, es una acción noble y, en cierto modo, es incluso lo más característico del ser humano[240]. El problema, insisto, no estriba tanto en la materialidad del trato con seres humanos en esa situación, cuanto en la intención con la que se enfoque ese trato: si en ella se tiene en cuenta el beneficio de los disminuidos es una acción loable; si, por el contrario, se tiene en cuenta exclusivamente el propio beneficio, es deplorable.

Sea como fuere, y con independencia de que las interpretaciones logren salvar más o menos el pensamiento de Aristóteles sobre esta cuestión, lo cierto es que su posición es demasiado ambigua, y que esta ambigüedad procede de no haber distinguido convenientemente entre naturaleza como *telos* –que es normativa para cada individuo y puede ser asumida públicamente como norma– y lo fáctico de la naturaleza, que es inicialmente el factor genético de la naturaleza, al que, con el correr del tiempo, se le van añadiendo otras limitaciones, derivadas muchas veces de los propios actos, y que otras veces son fruto del azar. Aunque cada individuo en su acción esté obligado a considerar estas limitaciones, ellas nunca pueden ser consideradas normativas desde instancias públicas. Tal cosa no estaría exenta de riesgos –cabría, en efecto, esclavizar a un hombre libre– y conduciría además a un fijismo social tanto más peligroso cuanto más fuerte se presente desde instancias políticas el argumento «natural» a favor de la esclavitud.

Desde un punto de vista político, la naturaleza como facticidad ciertamente es un dato a tener en cuenta, pero no es la última palabra, precisamente porque en ocasiones será preciso modificar el estado de cosas existente. Constituir la naturaleza como facticidad en criterio último de actuación equivaldría a consagrar situaciones de injusticia, sin poner

tanto magis seruus est. Ad hoc autem quod moueatur ab alio et agat ad finem alterius, requiritur robur corporale. Et hoc rationabiliter accidit; quia ubi deficit uirtus intellectus et formae, excedit uirtus corporis et materiae. Et propter hoc dixit Aristoteles in primo huius, quod uigentes intellectu, etsi deficiant corpore sunt naturaliter aliorum domini: robusti autem corpore, deficientes intellectu, sunt naturaliter serui». *In Pol. Ar.*, VIII, lectio I, n. 1266 (Marietti).

240. «La dignidad del hombre se caracteriza por asumir la responsabilidad de los débiles que caigan bajo su amparo, no por desembarazarse de ella». SPAEMANN, R., «La inviolabilidad de la vida humana», en *Anuario Filosófico*, 1994, (27), p. 78.

los medios para superarla[241]. Normativo, por el contrario, es la naturaleza como *telos:* Suponer en todo ser humano una aptitud natural a ciertos bienes, es la condición epistemológica y ontológica necesaria para discernir las acciones que designamos como «ayuda», y las acciones que designamos como «daño». Ahora bien, como ha apuntado Spaemann, sólo se puede ayudar a un ser constituido teleológicamente[242]. Apelando a la naturaleza como norma en este sentido, se justifica fortalecer a la naturaleza humana débil, en lugar de aprovecharse de ella; se justifica también la necesidad de tratarle como humano, a pesar de que, aparentemente, no se comporte como tal, pues que el hombre sea naturalmente social significa, desde un punto de vista práctico, que sólo en el contexto de un trato social ordinario llega a manifestarse plenamente como humano.

Por lo demás, todo lo anterior tiene su aplicación también en nuestro mundo. Si consideramos que la esencia de la esclavitud consiste precisamente en instrumentalizar a los hombres para fines ajenos a sí mismos, tenemos motivos para pensar que en nuestra sociedad no se han puesto remedio todavía a problemas que favorecen situaciones semejantes. Así, observa Polo, «si sólo unos cuantos son *sapientes*, los otros se reducen a *fabri*; pero entonces no son hombres: son homínidos, pertenecen al género *homo*, pero no son personas. El problema de la consideración del prójimo como puro instrumento no está resuelto, porque hemos montado nuestra hipertécnica actividad económica sobre la idea de que unos son *sapientes* y otros *habiles* y nada más; los *sapientes* son los directivos o los capitalistas, y los *habiles* son los empleados. En tanto que miembro de la empresa, el trabajador es sólo *habilis*, se contrata su trabajo como si fuera una mercancía. A cambio de eso, se le paga un salario para que pueda seguir viviendo. Pero lo que se llama comunicación, considerarle personalmente miembro de la institución empresarial, eso no: un asalariado (…)»[243].

En el ejemplo anterior, el problema no reside en que unos –los directivos– realicen unas funciones y otros –los trabajadores– realicen otras. Tal cosa pertenece a la esencia misma de la sociedad. El problema reside, más bien, en que los segundos no sean hechos partícipes de los

241. Un ejemplo actual de esto lo tenemos en los argumentos al uso para justificar la contracepción: las estructuras sociales no favorecen el trabajo de la mujer fuera del hogar; mantener un trabajo para la mujer significa muchas veces renunciar a tener los hijos que ella quisiera. Lo que ocurre, sin embargo, es que, amparándose en la fuerza de los hechos, y cediendo la mujer en ese punto, colabora todo lo que está en su mano a perpetuar esa situación social injusta.

242. «La ayuda supone siempre una tendencia que es favorecida por ella y que necesita su sostén. Toda acción específicamente moral es de esta naturaleza». SPAEMANN, R., *Felicidad y Benevolencia,* p. 163.

243. POLO, L., *Etica: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, pp. 79-80.

fines de los primeros, en la medida precisa para dotar de sentido a su actividad, pues en ese caso, el trabajador se convierte en puro medio para los fines de otro. El problema humano, por consiguiente, no reside tampoco en que los directivos tengan más dinero y los trabajadores menos. Se puede tener mucho dinero, e incluso tiempo para emplearlo en los proyectos que a uno se le ocurran, y ser un esclavo a tiempo parcial. Más aún: tal cosa no ocurre sólo cuando a uno no se le permite participar de los fines de la empresa en la que trabaja, sino también cuando uno mismo no tiene interés en participar en ellos, a pesar de tener que empeñar tiempo y esfuerzo en sacarlos adelante. En este segundo caso, ciertamente, el problema ya no es institucional sino individual.

Desde un punto de vista institucional, el auténtico problema «reside justamente en la división de la humanidad, es decir, en afirmar: 'Yo soy de la especie *homo sapiens sapiens* y usted es de la especie *homo habilis*'. La diferencia se introduce dentro de la humanidad por reducir a los otros a animales. Teóricamente hoy no se afirma la diferencia –es muy fuerte–: hombres somos todos. Pero en la práctica muchos son tratado como *habiles* (…) En esas condiciones no se puede decir que el problema de tratar a los demás como personas esté resuelto. Hay que señalar en este punto un déficit ético»[244].

El pensamiento de Santo Tomás es coherente con la crítica anterior. En efecto: tan pronto como Santo Tomás identifica cierta servidumbre natural como una consecuencia histórica del pecado original, la está valorando negativamente, y la considera implícitamente como algo a erradicar, tanto al menos como cualquier otra consecuencia del pecado, como por ejemplo el dolor, aunque esto no siempre sea posible *de hecho*, dadas las condiciones fácticas en las que se desenvuelve la vida de los hombres.

¿Por qué, pues, no criticó Santo Tomás la institución de la servidumbre? Una respuesta cabal a esta cuestión no podría darse sin un estudio previo de la servidumbre vigente en su época. Dicho estudio excede el propósito de este trabajo. Sin embargo, desde un punto de vista filosófico me parece que pueden ofrecerse algunos criterios para no incurrir en precipitados juicios condenatorios.

Lo primero sería insistir en que, desde el momento en que Santo Tomás considera la servidumbre como algo negativo en su raíz, no tiene vigencia la objeción suscitada al principio de este epígrafe, que teniendo presente la propia tesis de Santo Tomás, según la cual el derecho natural sólo varía por adición, concluía implícitamente en el dilema siguiente: o

244. *Ibidem*.

aceptarla como de derecho natural, o negar la inmutabilidad de la ley natural. Tal objeción, como digo, pierde su fuerza cuando advertimos que en ningún caso se trata de una institución prescrita positivamente por la naturaleza; muy al contrario, se trata únicamente de una institución negativa en sí misma por derivar radicalmente del pecado original, y que, sin embargo, en un cierto momento histórico es *tolerada* en razón de la subsistencia de la sociedad, porque ningún otro medio posible está a la vista. En esto, por tanto, difiere también de la institución de la propiedad privada, que, según Santo Tomás, no es objeto de mera tolerancia sino algo derivado positivamente de la razón humana que mira al bien común. A diferencia de lo que ocurre con la servidumbre, que se sigue de circunstancias negativas derivadas del pecado, las circunstancias que dan lugar a la propiedad privada, más que circunstancias son resultado del mismo despliegue de la naturaleza humana.

Lo anterior viene a confirmar, en segundo lugar, que, a diferencia de las modernas teorías de derecho natural, Santo Tomás no razona a partir de un concepto abstracto de naturaleza sino que asume desde el principio que la naturaleza humana, además de ser una naturaleza herida por el pecado, se desarrolla en una sociedad con unos usos y unas instituciones heredadas, no siempre perfectas. Mi opinión es que Santo Tomás está lejos de considerar la servidumbre como algo deseable, y que si la tolera es por juzgar que, en aquellas circunstancias, la sociedad no podía subsistir de otra manera. En este sentido, la servidumbre que Santo Tomás admite como de derecho natural –en segundo grado, por decirlo así–, se entiende en el contexto de la sociedad medieval, en la que acaso no era fácil avistar otro modo de organización social[245]. Para que cambie esa situación es necesaria todavía una larga historia. Pasos significativos en esa historia son las distintas revoluciones que sacuden Europa desde el siglo XVII, precedidas por la aparición de una nueva clase, la burguesía, que contribuirá a la extensión de unas condiciones de vida mínimas para todos. Por lo demás, no conviene olvidar que el propio Aristóteles, precisamente a causa de su definición «utilitaria» del siervo como «instrumento animado»[246], preveía la posibilidad de sustituir su trabajo por el de

245. En este sentido, es significativa una de las notas que SAN ISIDORO considera necesarias para calibrar la bondad de la ley: que lo que mande sea posible: «Qualis debeat fieri lex. Erit autem lex honesta, iusta, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat, nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitate conscripta». SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologias*, V, n. 21.

246. «Ponit unam diuisionem organorum, dicens quod instrumentorum quaedam sunt animata et quaedam inanimata. Sicut gubernatori nauis inanimatum instrumentum est gubernaculum, instrumentum autem eius animatum est prorarius, idest ille qui custodit anteriorem partem nauis,

máquinas[247], asunto que realmente sólo ha sido factible con el advenimiento de la sociedad moderna.

Todo lo anterior, sin embargo, podría verse todavía como una excesiva concesión a la historia o a la cultura, de modo que, basándose en el mismo razonamiento y atendiendo al espíritu de nuestro tiempo, fuertemente marcado por una concepción del hombre como ser autónomo, cualquiera podría argumentar en nuestros días a favor, por ejemplo, del matrimonio de homosexuales, arguyendo que, de otro modo, se causa un descontento social poco recomendable para la estabilidad de nuestras sociedades democráticas.

En esa objeción, sin embargo, se pasaría por alto algo elemental: mientras que los actos homosexuales contradicen de suyo la integridad del bien humano, pues contradicen el fin *per se* de la segunda inclinación natural, la servidumbre que Santo Tomás toleraba como una institución de su tiempo, tenía unos límites, que el señor no podía transgredir, y que, por supuesto, venían señalados por la propia naturaleza[248]. Se trata de una doctrina que Santo Tomás sostenía ya desde el *Comentario a las Senten-*

quae uocatur prora, et obedit gubernatori. Minister enim in artibus habet rationem instrumenti; quia sicut instrumentum mouetur ab artifice, ita etiam instrumentum mouetur ad imperium praecipientis. Et sicut est in operibus artis duplex instrumentum, ita etiam in domo est instrumentum inanimatum ipsa res possessa, puta, lectus uel uestis, quae est instrumentum quoddam deseruiens uitae humanae. Et multitudo talium instrumentorum est tota possessio domus. Cum autem seruus sit quaedam res possessa animata, sequitur quod sit organum animatum deseruiens uitae domesticae. Est autem huiusmodi organum animatum, quod est minister in artibus; et seruus in domo est instrumentum, quia scilicet ipse utitur alisis instrumentis, et mouet ea; et ad hoc indigemus ministris et seruis». *In Pol. Ar.*, I, 1253 b 27, 121-144 (Leonina); lectio II, n. 52 (Marietti).

247. «Principales enim artifices, qui architectores dicuntur, non indigerent ministris, neque domini domorum indigerent seruis, si unumquodque instrumentum inanimatum posset ad imperium domini, agnoscens ipsum, perficere opus suum; puta, quod pectines per se pectinarent, et plectra per se cytharizarent, sicut dicitur de statua quam fecit Daedalus, quod per ingenium argenti uiui, mouebat seipsam. Et similiter quidam poeta dicit, quod in quodam templo uulcani, qui dicabatur Deus ignis, tripodes quidam erant sic praeparati, quod per artificum humanum, uel per artem necromamntiae, per seipsos, quasi spontaniei uidebantur sub induere diuinum agnonem quasi concertando ad seruiendum in ministerio templi». *In Pol. Ar.*, I, cap. II, 1253 b 27, 144-159 (Leonina); lectio II, n. 52 (Marietti).

248. En una cuestión (*S. Th.* III, Q. 68, a. 10.) se plantea SANTO TOMÁS si los hijos de los judíos o de otros infieles pueden recibir el bautismo, y contesta: «Iudaei sunt servi principium servitute civili, quae non excludit ordinem iuris naturalis vel divini». (*S. Th.* III, Q. 68, a. 10, ad 2). Con ello está siguiendo la doctrina paulina contenida en Gal III, 28: *In Christo Jesu non est servus neque liber.* El mensaje cristiano se extiende a todos, no hace distinción entre judío y gentil, siervo o libre, hombre o mujer. Con el estoicismo primero, que afirmaba la igualdad natural de todos los hombres, y con el cristianismo después, que los hacía hijos de un mismo Padre, se ponían las bases para la abolición de la esclavitud.

cias[249]. En la *Summa*, por su parte, afirma categóricamente que «en aquellas cosas que pertenecen a la naturaleza del cuerpo, el hombre no tiene que obedecer al hombre sino sólo a Dios, porque todos los hombres son iguales por naturaleza: concretamente en lo que se refiere al sustento de la propia vida y a la generación de la prole»[250]. En efecto, la servidumbre por la que un hombre se somete a otro –dice Santo Tomás– se refiere a tareas corporales, nunca al alma, que permanece libre[251]. Es significativo por eso que el Aquinate no hable ya expresamente de esclavos por naturaleza, y aún que diga expresamente lo contrario[252]. En su pensamiento, la servidumbre es un estado social, que no lo justifica todo.

Los límites que Santo Tomás reconoce al dominio de un hombre sobre otro, permiten distinguir su concepto de servidumbre tanto de la esclavitud antigua, como de la esclavitud practicada por los colonizadores modernos, en muchos casos más brutal que la antigua, y que, como es sabido, también recibiría justificación por parte de algunos teóricos. Para Santo Tomás existen unas fronteras claras –naturales– que limitan la autoridad del señor sobre el siervo y preservan para éste un espacio de libertad del que el señor no puede disponer. Merced a estas fronteras naturales mínimas –que quedan recogidas en el derecho natural–, el siervo está en condiciones de tener fines propios y distintos de los fines de su amo. Si se quiere se trata de unas fronteras muy sobrias. Con todo, precisamente porque se trata de fronteras negativas, señalan un límite que nadie puede transgredir[253], un límite a partir del cual resulta posible hablar de avances históricos en el reconocimiento de lo que modernamente llama-

249. «Servus est res domini quantum ad ea quae naturalibus superadduntur; sed quantum ad naturalia omnes sunt pares; unde inhis quae ad actus naturales pertinent, servus potest alteri, invito domino, sui corporis potestatem per matrimonium praebere». *In IV Sent.*, d. 36, Q .1, a. 2, ad 1; «Servus domino suo tenetur obedire in his quae dominus potest licite praecipere. Sicut autem licite non potest praecipere dominus servo quod non comedat aut dormiat; ita etiam nec quod a matrimonio contrahendo abstineat. Interest enim ad legislatorem qualiter quilibet re sua utatur; et ideo si dominus praecipiat servo quod non contrahat matrimonium, servus non tenetur ei obedire». *In IV Sent*., d. 36, Q .1, a. 2, ad 2.

250. *S. Th.* II-IIae, Q. 104, a. 5, sol.

251. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 104, a. 6; «Est autem homo alterius servus non secundum mentem, sed secundum corpus». *S. Th.* II-IIae, Q. 122, a. 4.

252. «Hunc hominem esse servum, absolute considerando, magis quam alium, non habet rationem naturalem: sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem, inquantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et illi quod ab hoc iuvetur, ut dicitur in *I Polit*. Et ideo servitus pertinens ad ius gentium est naturalis secundum modo, sed non primo». *S. Th.* II-IIae, Q. 57 a. 3, ad 2.

253. El concepto de derecho natural manejado por TOMÁS DE AQUINO, impide –a diferencia de las modernas teorías de derechos naturales, por su exaltación del *dominium*– hablar de un «derecho a esclavizarse a sí mismo». Así MOLINA y SUÁREZ. Cfr. TUCK, R., *Natural Rights Theories*, pp. 53-57.

mos dignidad humana. Por lo demás, en la medida en que dichos avances ya han tenido lugar, constituirán en lo sucesivo un punto de referencia del desarrollo moral de los pueblos[254]. Tal punto de referencia, más que para juzgar el pasado, ha de considerarse como un logro no cuestionable en el futuro, y un acicate para promover el mismo respeto a la dignidad humana entre pueblos que comparten un mismo momento histórico.

4. DESPLIEGUE DE LO *SECUNDUM NATURAM* EN EL CASO DE LA SEGUNDA INCLINACIÓN

Sin duda, otro capítulo especial en el derecho natural clásico es el referido al matrimonio. Desde un punto de vista tomista, este es el punto en el que la armonía entre naturaleza y libertad se muestra con mayor evidencia. De una parte, la institución del matrimonio se apoya en una poderosa tendencia intrínseca a la naturaleza humana; de otra, tal tendencia no puede alcanzar su culminación propia sin el concurso de la libertad. Por esta razón, la regulación racional de esta tendencia está sujeta a valoración moral: cuando es conforme a la recta razón, será buena, y cuando se aparte de ella será mala. Ahora bien, según hemos visto, la rectitud de la razón depende de la efectiva posesión de la virtud, pues sólo la virtud asegura la sintonía de nuestra voluntad con los fines convenientes a la naturaleza humana, posibilitando en esa medida, el juicio recto de la razón práctica. Sin embargo, esta conclusión no parece del todo satisfactoria si lo que pretendemos es un argumento racional que permita justificar públicamente de qué manera la institución del matrimonio preserva un bien esencial a la naturaleza humana.

254. La *Convención europea de derechos humanos* presenta de este modo la diferencia entre servidumbre y esclavitud: «Article 4 (1) prohibits slavery and servitude, the wording shows that these are conceived of as question of status. Article 4 (2), by contrast, prohibits forced or compulsory labour, and is intended to protect persons who are at liberty. Slavery and servitude are continuing states, whereas forced labour may arise incidentally or on a temporary basis. The prohibitions of slavery and servitude are absolute (and outside any derogation under Article 15), but the prohibition of forced or compulsory labour is subject to the exemption of those forms of work or service expressly permitted under Article 4 (3) (…) The distinction between slavery and servitude is one of degree. Slavery connotes being wholly in the legal ownership of another person, while servitude is more limited though still connoting conditions of work or service wholly outside the control of the individual. The Commission's Report in the Van Droogenbroec case said that 'in addition to the obligation to provide another with certain services the concept of servitude includes the obligation on the part of the 'serf' to live on another's property and the impossibility of changing his condition». JACOBS, F. G. & WHITE, R. C. A., *The European Convention on Human Rights,* 2ªed. Clarendon Press, Oxford, 1996.

En el pensamiento de Santo Tomás se encuentra un argumento semejante. Se trata de un argumento que por referirse finalmente al bien humano, al bien práctico, es él mismo «práctico», a pesar de su formulación discursiva. La discursividad, en efecto, no anula el carácter práctico de un argumento: simplemente es una nota esencial suya. Por otra parte, se trata de un argumento que, como veremos, puede ser calificado de «trascendental», porque se eleva por encima del caso concreto, apelando a una hipotética universalización de dicho caso, de un modo análogo a como hace Kant en la *Fundamentación para la metafísica de las Costumbres*.

No se piense, con todo, que la exposición de dicho argumento disolverá todas las objeciones posibles en esta materia. Es probable que para una mentalidad moderna, los conceptos esgrimidos por Santo Tomás, a la hora de elaborar el argumento, presenten más problemas de los que pretenden resolver, no tanto porque sean inconsistentes con otros puntos de su pensamiento, sino más bien porque desde su tiempo hasta el nuestro han pasado muchas cosas. La más relevante para nuestro tema es la desteleologización de la naturaleza: la transformación de nuestra *comprensión* de la naturaleza, que, como ha observado el prof. Santos, en el orden real comporta una desnaturalización de la razón.

En efecto: todo el argumento descansa en la exposición pacífica de la teleología propia de la inclinación sexual humana. Por eso, la puesta en cuestión de la teleología –o una mala interpretación de este pensamiento–, constituye la primera traba para entenderlo. La segunda traba se refiere al mismo concepto de «naturaleza racional»: si no se entiende bien este concepto, se perderá de vista la diferencia existente entre la teleología de la inclinación sexual humana y la teleología de la inclinación sexual de cualquier animal. Y es que, como ha mostrado Belmans, es precisamente lo extendido de una concepción fisicalista de la naturaleza lo que ha llevado a muchos autores a considerar fisicalista el pensamiento de Santo Tomás sobre este tema[255]. Frente a esto, importa recordar que el concepto de naturaleza manejado por Santo Tomás es metafísico, no simplemente biológico. Por esta razón reconoce en los procesos naturales un sentido y una racionalidad que van más allá de lo meramente biológico; por eso también, expresiones como «actuar contra la naturaleza» admiten ser convertidas en expresiones como «actuar contra la razón», por ser la nues-

255. BELMANS, en la segunda parte de su obra *Der Objektive Sinn menschlichen Handelns. Die Ehe Moral des hl. Thomas* (Patris Verlag Vallendar Schönstatt, 1984, pp. 375 y ss.) donde trata la doctrina del matrimonio en SANTO TOMÁS, se refiere a los siguientes autores, como exponentes de un concepto fisicista de naturaleza al abordar este tema: H. DOMS; R. BRUCH; F. BÖCKLE; J. G. ZIEGLER; Max MÜLLER; A. F. UTZ; A. K. RUF; MOLINSKI; J. M. REUSS; L. JANSSENS; W. VAN DER MARCK; Ph. DELHAYE; P. KNAUER; J. MILHAVEN; F. SCHOLZ; J. FUCHS.

tra una naturaleza racional[256]. Entretanto, conviene subrayar que dicha transformación es posible porque la razón práctica, a su vez, no es una razón puramente autónoma, sino que tiene unos principios naturales, que finalmente deben su origen a que el hombre es un ser con inclinaciones naturales a bienes determinados.

En este sentido, interesa subrayar que, precisamente en cuanto humana, la inclinación sexual está abierta a una prosecución racional, y sólo en ella alcanza su plenitud propia[257]. Ahora bien, como hemos apuntado ya en el segundo capítulo, la apertura a una prosecución racional, tan pronto como compromete a otros seres humanos, comporta una intrínseca referencia a la justicia, sobre lo cual puede versar el derecho. Por este motivo, la valoración moral de las acciones en las que esta inclinación está comprometida, al asumir la racionalidad implícita en la teleología natural de la inclinación, asumirá también las exigencias de justicia que se desprenden del hecho mismo de tratar directamente, en una relación peculiar, a otro ser humano, e indirectamente a la misma sociedad[258].

Dicho de otro modo, al tratarse de una relación entre seres humanos, se trata, inmediatamente, de una relación de justicia, cuyo contenido es, en primer término, algo «natural», que ha de ser regulado por la razón. Hablar de «justicia» en este contexto puede resultar chocante en nuestros

256. Cfr. BELMANS, Th., *Der Objektive Sinn menschlichen Handelns*, p. 375.

257. Desde aquí se entiende el siguiente comentario de ALBERTO MAGNO: «Dicendum quod natura potest dupliciter considerari: aut in specie sive quantum ad essentialia principia speciei, et sic nec ira neque concupiscentia est naturalis homini, quia sic natura hominis est ordinata ad virtutem. Aut in atomo vel individuo, secundum quod homo est hic vel ille, et sic utrumque potest dici aliquo modo naturale. Sed concupiscentia delectabilium carnis es respectu quorundam naturalis et necessaria sicut concupiscere cibum vel lectum vel huiusmodi in universali vel secundum ordinem rationis, et sic concupiscentia est communis omnibus et naturalior quam ira. Quaedam vero est concupiscentia neque naturalis neque necessaria ut concupiscentia huius mulieris vel huius cibi praeter ordinem rationis, et sic de concupiscentia loquitur hic, quia circa ipsam est incontinentia et malitia intemperantiae, et sic est quantum ad propagationem minus naturalis quam ira. Cum enim, ut vult Aristoteles in 16 *De animalibus*, virtus formativa sit in semine ab anima patris, producetur in concepto similis passibilitas qui fuit in patre, nisi aliquid impediat; ex diverso enim nutrimento, et complexione patris debilitabatur magis ac magis virtus seminis, ut tandem etiam deficiat, ut triticum seminatum in peiorem terram nascitur vilius et tandem mutatur in siliginem. Cum autem ira sit ex motu sanguinis et caloris et spiritus, quae sunt essentialia complexionantibus, proximum est, ut haec passibilitas, quae est in patre, propagatur in fiio. Superfluae autem concupiscentiae delectabilium corporis sunt contra naturam etiam corporis, quia usus ipsorum destruit corpus, et ideo dicitur infra, quod homo est animal coniungale natura et non utens coitu praeter legem coniugii, et cum natura non moveat in id quo est destructivum naturae, huiusmodi concupiscentiae non sunt ita naturales nec etiam incitativum ad ipsa potest dici naturale propter eandem rationem. Sed Commentator ponit exemplum in illis concupiscentiis in quibus est magis manifestum, quod non propagantur, quamvis non sit secundum intentionem Aristotelis». SAN ALBERTO MAGNO, *Sup. Ethic*., VII, lectio VI, n. 641, 4.

258. Cfr. PORTER, J., *The Recovery of Virtue*, pp. 145-146.

días, cuando la mentalidad dominante parece haber desterrado del lenguaje tal palabra en este tipo de relaciones. Se piensa que la justicia es algo «frío», y casi imperceptiblemente se contrapone al «amor». En este punto, es preciso recordar que para Santo Tomás, ambos conceptos, si bien no se identifican, no son contradictorios. Ciertamente el *debitum legale* que preside una relación de justicia, es distinto del *debitum morale* que preside una relación de amistad; pero sería un error considerar que la razón de amistad se constituye en contra de la razón de justicia. En este sentido, la razón de justicia derivada de la racionalidad intrínseca a la propia estructura de la relación matrimonial, es básica, y no puede despreciarse sin que la relación en cuanto tal sufra detrimento.

4. 1. *Materia y forma del «secundum naturam»*

Esa *racionalidad intrínseca* no se confunde sin más con las dimensiones más naturales o fisiológicas de la naturaleza, pero evidentemente no las descarta; podemos decir que, entendiendo dicha racionalidad en términos de «forma», todas esas dimensiones fisiológicas serían la «materia». La materia, sin embargo, es muy importante, porque de entrada impone ciertos límites. Así, podemos mantener que lo normativo de la conducta humana es el fin último; que el fin último incluye la integridad de la naturaleza humana, y que, en consecuencia, son buenos medios para tal fin los actos que preservan dicha integridad; sólo estos actos serán *proporcionados* al fin. Ahora bien, al tener que contar con la materia, es patente que entran en juego una serie de elementos que condicionan esa proporción. Los hombres no pueden dar completamente el sentido a los actos que llevan a cabo, cuando la materia en la que intervienen compromete *de por sí* una serie de bienes. De ahí que tales «condicionamientos materiales» sean definitivos a la hora de establecer la naturaleza torcida de ciertos actos malos. De ahí también lo inadecuado de un concepto esencialista de naturaleza, que hiciera abstracción total de las dimensiones más «empíricas» de la naturaleza, pues tal concepto no sería suficiente como norma de la praxis humana.

Subrayar la relevancia moral de las dimensiones más materiales o físicas de la acción humana es, por otra parte, algo distinto de enarbolar un concepto «biologista» de naturaleza como norma de la praxis. Que el *genus moris* y el*genus naturae* son diferentes es algo que Tomás de Aquino

tiene claro, como ya lo tenía su maestro Alberto Magno[259]. No obstante, se ocupa de dejar claro en muchas ocasiones en qué sentido todo pecado es *contra naturam hominis*, y cómo algunos reciben la denominación *contra naturam*, sin más, según el género (materia). Es decir: se ocupa de mostrar una cierta equivalencia entre ambas expresiones.

Con ello no se trata sólo de reconciliar diferentes modos de decir recibidos por tradición[260]. Las expresiones *secundum naturam* y *contra naturam* permiten captar en profundidad lo que se puede llamar el fundamento metafísico del orden moral, por el que reconocemos en la naturaleza y en los procesos *secundum naturam* una racionalidad que el hombre en su acción no puede dejar de lado sin grave perjuicio para sí mismo; una racionalidad que, ciertamente, se despliega en el curso mismo de la acción, pero que, en última instancia, procede de la Sabiduría y la Voluntad de Dios Creador, pues la naturaleza es *vicaria Dei*[261].

Este fundamento metafísico no compromete la autonomía de la praxis, esto es, no interfiere en el silogismo práctico y en el razonamiento moral: la praxis sigue sin «deducirse» de la teoría. Cuando Santo Tomás describe la ley natural como «participación de la ley eterna en la criatura racional»[262], deja claro que tal participación, en el caso del hombre, no es meramente pasiva, es decir: el hombre no se limita a experimentar pasivamente la teleología natural, sino que él mismo, de manera activa, se impone fines y ordena su actuación concreta; participa de un modo más perfecto en la Providencia de Dios precisamente porque mediante su razón práctica es *providens sibi*. Así, como destaca Rhonheimer, puede afirmar Santo Tomás que la ley natural es algo constituído por la razón.

No obstante, hablar de que la ley natural es una obra de la razón (*opus rationis)*[263] no significa –como bien subraya Rhonheimer– concederle a la

259. Cfr. SAN ALBERTO MAGNO, *De Bono*, Q. 2 (*De divisione boni)*.

260. Concretamente SAN JUAN DAMASCENO se refiere al pecado como acto *contra naturam*. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 94, a. 3, ad 2.

261. Detrás del fin que la naturaleza intenta, ve TOMÁS el orden querido por Dios: de ahí recibe su fuerza moral la ley natural. Por eso argumenta de esta manera la mayor gravedad del pecado *contra naturam*, dentro del género de lujuria: «Sicut ordo rationis rectae est ab homine, ita ordo naturae est ab ipso Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturae violatur, fit iniuria ipsi Deo, Ordinatori naturae. Unde Augustinus dicit, III *Confess*: *Flagitia quae sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda sunt, qualia Sodomitarum fuerunt: quae si omnes gentes facerent, eodem criminis reatu divina lege tenerentur, quae non sic fecit homines ut se illo uterentur modo. Violatur quippe ipsa societas quae cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura cuius ille Auctor est, libidinis perversitate polluitur*». *S. Th.* II-IIae, Q. 154, a. 12, ad 1.

262. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 91, a. 2, sol.

263. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 94, a. 1, sol.

razón una autonomía absoluta. El motivo ya se ha apuntado: la practicidad de su razón está esencialmente vinculada al hecho de que el hombre posee unas inclinaciones naturales, que, apuntando *per se* a unos bienes determinados, finalmente se ordenan a su integración en la virtud mediante el precepto de la prudencia.

Ahora, sin embargo, no quiero tanto centrarme en las virtudes cuanto en las normas que están al servicio de aquellas. Como decía más arriba, cabe formular esas normas a partir de un examen de la teleología propia de las inclinaciones naturales, que –insisto– son inclinaciones relevantes desde el punto de vista moral[264]. Esa formulación no se hace acreedora de la acusación de falacia naturalista porque desde el principio descansa en un principio práctico. Si a partir de aquí admite un desarrollo argumentativo es, simplemente, porque la *ratio naturalis* por la que conocemos los principios no alcanza «de un golpe de vista» todas las implicaciones de estos, y precisa por ello de cierto discurso[265].

4. 2. *La utilidad de la norma «secundum naturam»*

Santo Tomás desarrolla argumentativamente la normatividad natural cuando a veces expone la inmoralidad de algunos tipos de acciones a partir de la naturaleza. En esos casos emplea implícita o explícitamente varias tesis aristotélicas. La fundamental de todas ellas, como ya hemos

264. «(…) Ähnliches ließe sich zeigen für die natürlichen inclinationes, auf die Thomas' Lehre vom Naturgesetz (*S. Th.* I-IIae, Q. 94, a. 2) aufbaut. Anders als die stoischen *ormai*, sind diese Tendenzen nicht indifferent, sondern gut, und sie sollten *ceteris paribus* befolgt werden. Nur daß die Bedingung des *ceteris paribus* nicht immer, vielleicht sogar selten erfüllt ist. Mit der Grundtendenz der christlichen Lehre –zumindest bis Kants Umdeutung: nur der Wille ist (absolut) gut– war so eher das Aristotelische als das stoische ‚Naturrecht' zu vereinbaren. Das liegt nicht nur daran, daß nach Aristoteles auch die meistgefährdeten und am wenigsten kontrollierbaren Güter, nämlich die äußeren, das ihrige zum Glück beitragen, sondern auch an der Art und Weise, wie Aristoteles den Begriff des Gebrauchs handhabt». INCIARTE, F., «Skepsis und Glaube. Zur Aktualität der hellenistischen Philosophie», en *Theologische Revue*, p. 184.

265. De la analogía que establece SANTO TOMÁS entre razón especulativa y razón práctica en Q. 94, a. 2, cabe inferir que así como hay proposiciones *per se nota* sólo para los sabios en el orden teórico, también en el orden práctico sucede lo mismo. Aquí, no obstante, cabe hacer una distinción, atendiendo por un lado al saber especulativo-práctico que es la filosofía moral, y por otro al saber práctico-práctico que es la prudencia. Pienso que hay en la filosofía moral proposiciones *per se notae* que son sólo conocidas por los «sabios», en la medida en que reflexionan sobre estas cuestiones. Un ejemplo actual de ello sería la contracepción. Pero prácticamente puede ser más certero el conocimiento de quien posee la sabiduría práctica, esto es, la prudencia, con independencia de que argumenten con el rigor que lo hacen los primeros.

apuntado, es la tesis metafísica que afirma el carácter teleológico de la naturaleza. Un corolario de este pensamiento es que la naturaleza no hace nada en vano (*natura non facit frustra*), que no hace nada supérfluo, que no falla en lo necesario (*natura neque abundat in superflua neque deficit in necesariis)*, y que hace siempre lo mejor (*natura facit semper quod melius est*)[266]. Dicho de otro modo: que en la naturaleza todo tiene una utilidad más o menos patente, más o menos inmediata.

Tomás de Aquino hace uso de esta argumentación allí donde desarrolla cuestiones relacionadas con el matrimonio. En estos casos, su discurso a veces parece tomar un cariz excesivamente «pragmático». Esto se debe precisamente a esa dimensión «utilitaria» propia de todo proceso *secundum naturam: natura non facit frustra.* En esa medida, toda conducta que previsiblemente venga a contradecir el bien del hombre no puede considerarse natural. Pero como acertadamente ha destacado Spaemann, ese «utilitarismo» suyo no es, en el fondo utilitarismo alguno; es un método para evaluar la rectitud interna de una norma:

«El imperativo categórico kantiano contiene ya una instancia de verificación semejante[267]. También en santo Tomás de Aquino encontramos frecuentemente consideraciones como las del utilitarismo de la regla: así, por ejemplo, la pregunta sobre cómo podría repercutir un determinado modo de obrar si derivara de una ley general de la naturaleza. Si se pudiera mostrar que una ley de la naturaleza como la referida podía poner en peligro la conservación del género humano o perjudicar permanentemente su bienestar, habría que concluir, según Santo Tomás, que ese modo de obrar es *contra naturam*, es decir, es moralmente erróneo y, por ende, moralmente rechazable. Y ello, incluso, cuando de la acción singular no se derive semejante desventaja y la validez general de la regla correspondiente no sea perjudicial para los demás»[268].

Evidentemente los presupuestos de Santo Tomás y los de Kant son distintos[269], pero la comparación es útil para entender en qué sentido, y pese a las apariencias, Santo Tomás no está adoptando un criterio utilitarista para determinar la moralidad de una acción. En modo alguno está queriendo decir que el criterio de bondad de cada acción sea la utilidad de

266. Cfr. QUEVEDO, A., *Ens per accidens: contingencia y determinación en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1989, p. 222.

267. Se refiere a la fórmula de la ley de la naturaleza. Cfr. KANT, I., GMS, BA, 57.

268. Cfr. SPAEMANN, R., *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, pp. 186-187.

269. Cfr. SIMPSON, P., *Goodness and Nature. A Defense of Ethical Naturalism*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1987, p. 127.

la especie[270], ni tampoco está proponiendo simplemente como norma de conducta el que ésta «a largo plazo, no socave, niegue o contradiga el valor directamente buscado por la conducta misma»[271]. Ese podría ser el modo de argumentar de algunos proporcionalistas contemporáneos[272], pero no el suyo. Tomás de Aquino, por el contrario, trabaja sobre la hipótesis de que las normas existen para preservar el bien *per se* del hombre, que, como sabemos, por una parte depende de que se preserve el bien común, y por otra lo incluye como parte integrante del bien propio.

Por esta razón, como apunta Jean Porter, entre las normas morales, cabe reconocer algunas –no todas son de esta clase[273]– dirigidas en primera instancia a proteger ciertas instituciones esenciales para la vida social. Entre ellas se encuentran las normas acerca del matrimonio, o las que prohíben absolutamente la mentira. Ciertamente, el sentido de proteger tal institución no es otro, finalmente, que proteger el bien *per se* de cada individuo[274], pero –sigue señalando Porter– «incluso si algún indi-

270. En efecto, lo anterior no debe entenderse en el sentido de que el bien moral se identifique con el bien útil. TOMÁS distingue ambas consideraciones. Pero el *recto uso* de los bienes útiles es moralmente bueno. Así, en IV *Sent.*, d. 31, Q. 1, a. 2, fundamenta TOMÁS DE AQUINO en los bienes del matrimonio la bondad de la unión conyugal. La objeción sexta plantea el siguiente problema: «Non ex eodem aliquid accipit rationem utilis et honesti; cum utile et honestum ex opposito bonum dividant. Sed ex prole matrimonium accipit rationem utilis. Ergo proles non debet computari inter bona quibus matrimonium honestatur». A lo cual responde Tomás: «sicut debitus usus boni utilis accipit rationem honesti, non quidem ex utili, sed ex ratione quae rectum usum facit; ita etiam ordinatio ad aliquod bonum utile potest facere bonitatem honestatis ex vi rationis debitam ordinationem facientis; et hoc modo matrimonium ex hoc quod ordinatur ad prolem, utile est; et nihilominus honestum, inquantum debite ordinatur».

271. Así refleja FINNIS la postura de MCCORMICK. Cfr. *Absolutos Morales*, Eiunsa, Barcelona, 1992, p. 87.

272. En la medida en que determinan el valor moral de un acto mediante un cálculo de «bienes premorales». Cfr. JANSSENS, L., «Ontic Evil and Moral Evil», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, p. 69.

273. «It should be noted that for Aquinas not every moral species of actions is defined by reference to particular institutional contexts. The sorts of harms that arise in everyday social intercourse, for example, reviling, gossiping, and cursing (*S. Th.* I-IIae, QQ. 72-76), are not defined in terms of institutional contexts. And because no special institutional contexts are involved here, Aquinas generally allow more play for considerations of circumstances and motivation when distinguishing permitted and illicit moral kinds of actions of these sorts. For example, the natural kind of action of mockery, can be divided into two moral kinds of actions, justified correction and wronfgul reviling, depending on the speaker's motivation and the overall circumstances (*S. Th.* I-IIae, Q. 72, a. 2). Even in these cases, however, communal considerations are centrally important for Aquinas, although more specifically institutional considerations generally are not. Thus, the harms involved in the sins of 'extra-judicial-speech' (reviling, gossiping, and the like) are harms to one's honor (*S. Th.* II-IIae, Q. 72, a. 1), reputation (*S. Th.* II-IIae, Q. 73, a. 1), or friendhips (*S. Th.* II-IIae, Q. 79, a. 1), in short, to one's status within the community». PORTER, J., *The Recovery of Virtue*, pp. 133-134.

274. Resumiendo, PORTER señala los siguientes daños: «Aquinas also identifies other kinds of harms that are always morally wrong. These are the harms that involve some violation of the

viduo concreto no resultara directamente dañado por una acción de este tipo (…) la comunidad como un todo resultaría dañada, porque una institución útil habría sido mediante tal acción desvalorizada, y el agente mismo resultaría dañado por actuar en contra del orden racional de justicia que informa, o debería informar, su comunidad»[275].

Lo que este planteamiento pone de relieve una vez más es la conexión entre bien individual y bien común. El bien propiamente humano no puede prescindir de tal conexión. No cabe considerar un bien del hombre aquel tipo de conducta que mina por su base la estructura sobre la que se apoya el bien *per se* de todos los individuos de la comunidad. Esto, a su vez, no significa relativizar la norma moral a un contexto social concreto. Las normas en cuestión se apoyan en la razón de justicia, que es inmutable. Por lo demás, en el caso concreto del matrimonio, es la propia teleología de la segunda inclinación la que «limita» las formas culturales que tal institución puede adoptar a lo largo del tiempo.

Podría objetarse, sin embargo, que argumentando de tal manera la vigencia de las normas que protegen determinadas instituciones, se incurre en una nueva circularidad: es buena para el individuo la norma que protege las instituciones de las cuales depende el bien común, ya que el bien común se orienta al bien *per se* del individuo. Lo que se echa en falta en tal argumento es mostrar claramente que tal cosa como la institución –en este caso el matrimonio– pertenece simplemente al bien *per se* del individuo, porque, en definitiva, es éste el que sirve de criterio para determinar lo que es en realidad el bien común.

A ello se dirige la argumentación desarrollada por Santo Tomás en el cp. 122 del tercer libro de la *Summa Contra Gentes*, –que encuentra un lugar paralelo en la *Secunda Secundae*–. En esa ocasión, Santo Tomás se plantea *por qué razón la fornicación simple es pecado según la ley divina, y el matrimonio es natural* [276].

fundamental institutional structures of the community. Adultery violates the norms of marriage (*S. Th.* II-IIae, Q. 154, a. 8); lying undermines the very point of language (*S. Th.* II-IIae, Q. 110, a. 1); usury violates the institutions of commerce and property (*S. Th.* II-IIae, Q. 78, a. 1); and the various sorts of judicial offenses, such as perjury, violate the norms of legal justice (*S. Th.* II-IIae, QQ. 67-71). In each case, certainly, the violation of the institutional norm in question can generally be expected to harm someone, since these institutions exist to promote human well-being». PORTER, J., *The Recovery of Virtue*, pp. 131-132.

275. PORTER, J., *The Recovery of Virtue*, p. 132.

276. GRISEZ considera que la argumentación desarrollada por SANTO TOMÁS en este lugar no es clara (cfr. GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, p.43, nota 7); de hecho, teniendo presente la tesis de fondo que TOMÁS DE AQUINO defiende en este lugar, él formula una serie de posibles objeciones, a las que no encuentra solución satisfactoria en la teoría clásica de la ley natural. Concediendo que las exposiciones tradicionales no siempre han sabido expresar el núcleo

4. 3. *La teleología propia de la segunda inclinación*

La argumentación desarrollada por Santo Tomás sobre este punto tiene una estructura muy clara. Partiendo de la inclinación sexual, examina de qué modo su despliegue podrá ser efectivamente consistente con la integridad del bien humano. El resultado de tal indagación es «lo natural» en sentido normativo o final, que en este caso concreto, viene a coincidir, como veremos con la institución que llamamos matrimonio[277].

En la *Summa Contra Gentes*, el primer paso en la argumentación apela implícitamente a la ley eterna: Dios se ocupa de que cada cosa alcance lo que es bueno para ella. Pero lo bueno de cada cosa es que alcance su fin[278]; lo malo, que se aparte de su fin[279]. El segundo paso: lo que vale para el todo, vale para las partes: así como el todo tiene un fin, así cada parte del hombre, y cada uno de sus actos es por un fin[280]. El paso siguiente no es más que la aplicación de lo anterior para el caso concreto del semen. Aunque en castellano este término se refiera exclusivamente al varón, es conveniente indicar que en la obra de Santo Tomás no faltan textos en los que el término latino *semen* vale genéricamente para ambos sexos[281]. No obstante, del presente texto se desprende que Santo Tomás se

del pensamiento de SANTO TOMÁS, creo, sin embargo, que la subyacente interpretación de este pasaje que sostiene el mismo GRISEZ no escapa tampoco a cierta crítica. Concretamente, me parece que sobrevalora el peso de la fisiología implícita en el argumento de TOMÁS DE AQUINO. Como he indicado en texto, los elementos fisiológicos son importantes para la moral, pero no *qua* elementos fisiológicos, sino única y exclusivamente porque *expresan* una racionalidad natural que es estrictamente metafísica. Por muy deficientes que fueran las explicaciones fisiológicas manejadas por Santo Tomás, creo entender que el criterio principal de moralidad para las acciones comprometidas con el bien propio de la segunda inclinación natural, no es en modo alguno fisiológico, sino metafísico.

277. «Secundum hoc aliquis concubitus est magis peccatum, secundum quod magis distat a matrimoniale concubitu». *In IV Sent.*, d. 41, a. 4, sol. III.

278. «Peccatum non invenitur nisi in his quae sunt propter finem: nec enim imputatur alicui ad peccatum si deficiat ab eo ad quod non est; medico enim imputatur ad peccato si deficiat a sanando, non autem aedificatori aut grammatico. Sed peccatum invenimus in his quae fiunt secundum artem, sicut cum grammaticus non recte loquitur; et in his quae sunt secundum naturam, sicut patet in partibus monstruosis. Ergo tam agens secundum naturam, quam agens secundum artem et a proposito, agit propter finem». III *SCG*, c. 2, p. 6 (Leonina); n. 1874 (Marietti). TOMÁS DE AQUINO distingue entre un *peccatum artis, peccatum naturae* y *peccatum morale*; en todo caso se da en aquello que es por un fin.

279. «Dictum est enim (...) quod Deus uniuscuisque curam habet secundum id quod est ei bonum. Est autem bonum uniuscuisque quod finem suum consequatur: malum autem eius est quod a debito fine divertat». III *SCG*, c.122., p. 378 (Leonina); n. 2950 (Marietti).

280. «Sicut autem in toto, ita et in partibus hoc considerari oportet: ut scilicet unaquaeque pars hominis, et quilibet actus eius, finem debitum sortiatur». III *SCG*, c.122, p. 378 (Leonina); n. 2950 (Marietti).

281. Cfr. *S. Th.* I, Q. 92, a. 4.

está refiriendo al varón. El motivo por el que centra la argumentación en el varón, responde probablemente a la idea aristotélica de que el varón desempeña en el proceso de la generación un papel activo y formal, mientras que en orden a la generación de un nuevo ser, el papel de la mujer sería pasivo y material.

Tal punto de vista ha sido duramente criticado, por considerar que minusvalora el papel de la mujer en la generación. Me parece, sin embargo, que a pesar de que la atribución de un papel activo al varón, y un papel pasivo a la mujer, tiene en la mente de Aristóteles unas connotaciones «valorativas» evidentes, tales connotaciones no son lo definitivo desde un punto de vista filosófico. Desde un punto de vista filosófico, lo definitivo es que tanto en el varón como en la mujer, la sexualidad se orienta *per se* a la generación[282], de tal manera que *per se*, el fin de la generación es un nuevo ser, que, bien será varón o bien será mujer. Por lo demás, es interesante constatar que, de acuerdo con la fisiología moderna, la definición del sexo depende del gameto masculino, y, en este sentido, la aplicación del esquema materia-forma a la generación, considerando formal el papel del varón, no es totalmente inadecuado, pues para Aristóteles es la forma lo que define la condición del nuevo ser.

Con estas premisas, es posible entender por qué también Santo Tomás comienza su argumentación sobre este tema desde la consideración del

282. Con ello no se trata de dar una visión utilitaria del acto sexual, como si sólo tuvieran sentido intrínseco los actos realizados buscando la fecundidad. Afirmar que el fin *per se* del acto sexual es la generación de un nuevo ser, no es más que constatar cuál es la finalidad intrínseca que le dota de una estructura objetiva peculiar, de cuyo respeto depende la consistencia o integridad del bien humano en todo ejercicio de la sexualidad. Esto quiere decir que en todo acto sexual debe preservarse dicha estructura, pero no que la intención actual de los cónyuges deba ser precisamente ésa. La estructura objetiva de una acción, no coincide necesariamente con la intención actual del agente, si bien esta última debe ser siempre compatible con aquélla. Importa destacar esto porque, como es sabido, la doctrina tomista sobre el tema ha sido objeto de crítica en nuestro siglo, por considerarla incompatible con una visión más personalista en la que lo realmente importante es la entrega mutua de los cónyuges. Esa fue, por ejemplo, la crítica de HERBERT DOMS, luego seguida por muchos autores. (Cfr. BELMANS, T., O. P., *Der objektive Sinn menschlichen Handelns*, pp. 385 y ss.). Para interpretar correctamente la postura de SANTO TOMÁS es preciso atender a lo novedoso de su planteamiento con respecto al de sus predecesores y contemporáneos: la introducción explícita de una finalidad suplementaria del matrimonio –la ayuda mutua de los esposos– Por eso escribe PINCKAERS que «se interpreta a SANTO TOMÁS justo al revés de como lo hace la principal línea de fuerza y de progreso de su pensamiento, cuando, basándose en la prioridad que él concede a la finalidad de la generación, se llega a concluir que da una predominancia al elemento propiamente animal del matrimonio. Atento a una reflexión teológica antigua centrada en el acto generador y en la concupiscencia, Santo Tomás quiere, al contrario, mostrar que ya en el plano de la finalidad primera del matrimonio, el punto de vista biológico –como decimos ahora– es insuficiente para dar razón de los componentes del matrimonio, que hay que añadirle incluso una finalidad nueva enteramente propia del hombre». PINCKAERS, S., *El Evangelio y la Moral*, Eiunsa, Barcelona, 1992, p. 151.

semen, y de su función *per se*. En este sentido dice que «aunque sea superfluo en cuanto a la conservación del individuo, es con todo necesario para la propagación de la especie. Otras segregaciones superfluas, como por ejemplo el sudor, la orina y similares, no son necesarias para nada, por lo cual, al bien (físico) del hombre pertenece únicamente que sean segregadas. Sin embargo no es éste el caso del semen, sino que se emite a causa de la generación (*ad generationis utilitatem*), a la cual se ordena el acto sexual»[283].

Introducir elementos tan fisiológicos en una argumentación sobre la moralidad o inmoralidad de una actuación determinada nos resulta llamativo porque modernamente venimos asistiendo a lo que podríamos llamar un proceso de «desnaturalización» de la moral[284]. En este punto conviene recordar que también para Santo Tomás el bien moral consiste esencialmente en la bondad de la voluntad[285]. Sin embargo Tomás de Aquino no piensa que la voluntad se dé la bondad a sí misma. Para él, la voluntad es buena cuando quiere «lo bueno», y «lo bueno», en los actos humanos, no depende únicamente del fin subjetivo del agente, sino que, como

283. III *SCG*, c.122, p. 378 (Leonina); n. 2950 (Marietti); «Gravitas peccati alicuius attendi potest dupliciter: uno modo, secundum se; alio modo, secundum accidens. Secundum se quidem attenditur gravitas peccati ex ratione suae speciei, quae consideratur secundum bonum cui peccatum opponitur. Fornicatio autem est contra bonum hominis nascituri. Et ideo est gravius peccatum secundum speciem suam peccatis quae sunt contra bona exteriora, sicut est furtum et alia huiusmodi: minus autem peccatis quae sunt directe contra Deum, et peccato quod est contra vitam hominis iam nati, sicut est homicidium». *S. Th.* II-IIae, Q. 153, a. 3, sol.

284. En contrapartida, SPAEMANN ha llamado la atención sobre el uso del mismo término latino *malum*, para designar el mal moral y el mal físico; como es sabido, en lengua alemana existe un término muy específico para el mal moral: das Böse: «Thomas von Aquin verfügut sowenig wie Platon oder Aristoteles über eine Vokabel, um Böses von Schlecterm, oder von Übeln, zu unterscheiden. Das sittlich Böse ist ein Übel, ein malum, wie die Stumpfheit von Messern oder die Krankheit von Lebewesen -freilich ‚der Übel größtes' wie es noch bei Schiller heißt, nicht jedoch, wie die Stoiker wollten, das einzige. Das neuzeitliche Denken schwankt zwischen dieser stoischen Ansicht und deren Gegenteil, also der Auffasung, daß alle Übel naturalistisch interpretierbar sein müßten. Das neuzeitliche Denken über den Menschen ist in eine Dialektik von Spiritualismus und Naturalismus verstrickt». SPAEMANN, R., introducción a *Thomas von Aquin über die Sittlichkeit der Handlung. S. Th. I-IIae, Q. 18-21. Übersetzung und Kommentar von Rolf Schönberger*, VCH. Acta Humaniora, 1990, p. VII. Para SANTO TOMÁS, ciertos males naturales eran signos de la creciente falta de libertad asociada a la acción moralmente mala. Por esta razón consideraba más grave el adulterio de la mujer porque conlleva incertidumbre acerca de la prole, asunto este que de ordinario tiene alguna importancia para que el varón tome a su cargo con cierto interés la educación de los hijos. Si, por otra parte, considera más grave la fornicación del varón, esto se debe a que en principio se le supone a éste más «sangre fría» que a la mujer, lo cual comporta más lucidez y por tanto más culpabilidad.

285. Cfr. GALLAGHER, D. M, «Aquinas on Goodness and Moral Goodness», en *Studies in Philosophy and the History of Philosophy, vol. 28: Thomas Aquinas and his legacy*. Ed. D. M. Gallagher, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1994, pp. 56-58.

veremos con más calma, hace también referencia al «objeto» del acto exterior de la voluntad.

Lo «bueno» en cuestión no es en modo alguno una «cosa»[286]; ni siquiera primariamente un «contenido concreto», sino una *ratio* de conveniencia[287]. En rigor, habría que decir que, lo máximamente «bueno» para cada ser es su fin propio, pero también puede llamarse bueno todo lo que se orienta *per se* hacia éste y, en este sentido, son naturalmente buenas las actividades de cada uno de nuestros órganos, en la medida en que, cumpliendo su función propia, pueden ser integrados en el bien específicamente humano, es decir, en el bien moral. En efecto, no ofrece dificultad alguna admitir que cada parte del cuerpo –salvo caso de enfermedad– se ordena en principio al bien total del organismo humano; y que esta ordenación suya se efectúa precisamente en la medida en que ejecuta su operación propia.

Sabemos, sin embargo, que, para Santo Tomás, el bien del cuerpo se ordena en el ser humano al bien del alma, es decir, a la operación *secundum virtutem*, para lo cual es precisa la intervención de la razón práctica, que, perfeccionada por la virtud de la prudencia, es la facultad que nos permite en general «saber usar», y, en particular, hacer buen uso del cuerpo. Hacer buen uso del cuerpo en estas circunstancias podrá significar muchas cosas, salvo una: violentar o contradecir sus funciones naturales. Por eso, llegados a la acción concreta, la ordenación del cuerpo al bien humano dependerá de dos cosas: de una parte, la intención del agente; de otra, el objeto del acto, que, como dice Santo Tomás «no es la materia de la que está hecha la acción sino sobre la que versa; y tiene de algún modo razón de forma, en cuanto que da la especie»[288].

Todo objeto constituye una cierta «especie» o un cierto «tipo de acción»[289], que puede o no incluir alguna referencia directa al fin último. Hay, en efecto, «tipos de acción» que son indiferentes. Sin embargo, en la medida en que muchas formas no se dan «aisladas» o dependientes tan sólo de circunstancia muy variables, sino, por decirlo así, «encarnadas» *a*

286. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 2, ad 1.

287. «Goodness is said with reference to perfection and perfection always implies completion, and so a thing is said to be good simply when it is simply complete, that is to say, when it has its full completion. Completion of this sort goes beyond simple substantial existence; it requires the superadded perfections proper to the sort of being in question» GALLAGHER, D., «Aquinas on Goodness and Moral Goodness», en *Thomas Aquinas and his Legacy*, p. 46.

288. *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 2, ad 2.

289. «Daß der Mensch für Thomas Person einer bestimmten natürlichen Art ist, hat nun auch die Seite, daß seine Handlungen ihrerseits so etwas wie eine Artnatur besitzen. Diese Natur konstituiert sich durch die Einheit bestimmter ‚Objekte' der Handlung». SPAEMANN, R., *Thomas von Aquin über die Sittlichkeit der Handlung*, p. XII.

priori en una materia comprometida por su propia naturaleza en la teleología propia de las inclinaciones naturales, tropezamos con una serie de objetos no totalmente maleables, sino poseedores ya de una racionalidad intrínseca.

Eligiendo esos actos como medios para sus fines subjetivos, el agente no alcanza a determinar enteramente su sentido, porque su intención no es omnipotente. Con independencia del sentido que él les quiera dar, esos actos tienen ya su sentido –teleología– propio. Haría falta «otro mundo» con una diferente disposición de la materia para que tales actos dejaran de tener el sentido que tienen. Hay por eso acciones contradictorias con las presuntas «buenas intenciones» de los agentes, en la medida en que arrastran consigo un mal, un alejamiento del fin. Cuando decimos que el fin no justifica los medios nos referimos a esto. Un fin bueno no siempre convierte en buenos los medios elegidos para alcanzarlo, porque hay veces en que esos medios –actos– son en sí mismos desordenados. Pero es que además, eligiendo un medio malo, frecuentemente se pervierten los buenos fines. Así –el ejemplo es de Alfredo Cruz– difícilmente calificaríamos de legítima defensa la actuación del que responde con una granada al que le agrede con una navaja. Hay medios que, elegidos, rectifican los fines.

A ello se refiere indirectamente Elizabeth Anscombe en *Intention*. La intención de la que ella habla no es el motivo o fin subjetivo que mueve a actuar, sino precisamente la racionalidad intrínseca de toda acción[290]. Sean cuales sean sus motivos o fines subjetivos, el hombre, al actuar, elige medios para llevarlos a cabo, que, una vez más, no son «cosas» sino más bien esos «tipos de acción»[291] que *de por sí* poseen una forma. Es decir: no son puros medios para el fin subjetivo del agente, sino que en cierto modo también son fines, porque cada uno de ellos es portador de una intrínseca –formal– referencia al fin último[292]. Ahora bien: en la medida en que esa forma –esa racionalidad– está encarnada en una materia y unas

290. Así, a propósito del hombre que bombea agua envenenada a una casa, y que explicitamente alega estar ganándose la vida y *no* envenenando a los hombres, dice ANSCOMBE: «The idea that one can determine one's intentions by making such a little speech to oneself is obvious bosh», §25, p. 42. «Roughly speaking, a man intends to do what he does. But of course that is very roughly speaking. It is right to formulate it, however, as an antidote against the absurd thesis which is sometimes maintained: that a man's intended action is only described by describing his objective». Aunque el hombre alegara «estar realizando su trabajo» y ganándose la vida, eso no lo absolvería de asesinato. Cfr. ANSCOMBE, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford, 1976, § 25, p. 45.

291. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 13, a. 4, sol.

292. Cfr. MAY, W., «Aquinas and Janssens on the moral meaning of human acts», en *The Thomist*, 1984, 48, pp. 566-606; FINNIS, J., «Object and intention in moral judgments according to Aquinas», en *The Thomist*, 1991, 55, pp. 1-27.

circunstancias, no es posible prescindir de la referencia a ella a la hora de examinar la moralidad de ciertas acciones. Por eso dice Tomás de Aquino que hay una malicia y una bondad que no derivan de la voluntad sino de la razón[293], punto éste que le pasa inadvertido a Janssens cuando, elaborando su análisis de la moralidad de la acción humana, subraya tan insistentemente el papel de la intención subjetiva en la conformación del acto[294].

Apelar a la naturaleza como norma de la praxis presenta la virtualidad de mostrar estas implicaciones. Prescindir de ella equivale, por el contrario, a introducir un dualismo en el ámbito de la acción, paralelo al que se da en el orden del ser cuando concebimos al hombre como un espíritu en una máquina. En el fondo, tal y como ha argumentado Belmans, las críticas contemporáneas a la moral sexual del Aquinate descansan en un dualismo semejante[295]. Sin embargo, Santo Tomás no era un dualista. Por eso no debe extrañar la importancia que le concede a la materia en la determinación moral de los actos. Exactamente es esto lo que hace cuando introduce en su argumentación elementos fisiológicos, para interpretarlos a la luz de la teleología intrínseca de la inclinación sexual humana. La virtualidad de hacer explícita dicha teleología –que por lo demás opera implícitamente en el razonamiento práctico del hombre bueno–, reside precisamente en facilitarnos un criterio normativo de la acción para este ámbito. Santo Tomás no se da por satisfecho simplemente con dilucidar cuál es el fin del hombre. Quedarse ahí significaría quedarse sin criterios prácticos, como parece que le ocurre al *Eutifrón* de Platón, que sabe que hay que hacer lo que gusta a los dioses, pero no dispone de un criterio unívoco para saber qué les gusta en concreto[296].

293. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 20, a. 1, sol.

294. Cfr. JANSSENS, L., «Ontic Evil and Moral Evil», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, pp. 40-93.

295. Cfr. BELMANS, T., O. P., *Der Objektive Sinn menschlichen Handelns*, pp. 400 y ss.

296. En este diálogo, PLATÓN plantea el problema de si es o no un acto de piedad que un hijo (Eutifrón) acuse a su padre de homicidio ante la justicia. Sócrates le pregunta: «Y tú, Eutifrón, por Zeus, crees tener un conocimiento tan perfecto acerca de cómo son las cosas divinas y los actos píos e impíos, que, habiendo sucedido las cosas según dices, no tienes temor de que, al promoverle un proceso a tu padre, no estés a tu vez haciendo, tú precisamente, un acto impío? (…) Ahora, por Zeus, dime lo que, hace un momento, asegurabas conocer claramente, ¿qué afirmas tú que es la piedad, respecto al homicidio y a cualquier otro acto? ¿Es que lo pío en sí mismo no es una sola cosa en sí en toda acción, y por su parte lo impío no es todo lo contrario de lo pío, pero igual a sí mismo, y tiene un solo carácter conforme a la impiedad, todo lo que vaya a ser impío?». EUTIFRÓN contesta que «pío es lo que agrada a los dioses, y lo que no les agrada es impío», pero en ningún caso señala en virtud de qué podríamos nosotros los hombres reconocer qué es lo que resulta agradable a los dioses. Cfr. PLATÓN, *Eutifrón*, 4 e 3-8; 5 c 9-d 5. Una idea parecida se encuentra en KANT, I., *GMS*, BA 93.

Para que el conocimiento del fin sea operativo hay que advertir al mismo tiempo que el hombre es un ser con una naturaleza material, con unas inclinaciones concretas hacia sus fines propios. En el ejemplo que estamos examinando resalta cómo la segregación del semen no se corresponde *per se* –la calificación *per se* es importante– con una necesidad meramente individual, pues, de suyo, está en servicio de la generación de *otro* individuo; su función total no se cumple en la vida del individuo[297]. De ahí, deriva Santo Tomás el desorden intrínseco implícito en la masturbación[298].

Grisez ha cuestionado la validez de esta argumentación en orden a mostrar el desorden de la masturbación femenina. Según explica, los argumentos de los escolásticos se apoyaban en un falso presupuesto: considerar que la *seminatio* femenina es análoga a la eyaculación masculina. Aristóteles, de hecho, pensaba lo contrario, pero ellos habrían marginado la opinión de Aristóteles en este punto. Ahora bien, concluye Grisez, «si ellos no hubieran errado en este punto, muchos habrían sido incapaces de mostrar la inmoralidad de la masturbación femenina, porque ésta no tiene relevancia objetiva para la función reproductiva»[299].

Es posible que la observación de Grisez sea pertinente en el caso de algunas interpretaciones naturalistas del argumento de Santo Tomás, en las que se preste más atención a las implicaciones fisiológicas del acto que al acto de voluntad que está en su origen. A este propósito debemos recordar que en los actos exteriores de la voluntad es preciso considerar dos aspectos que, sin embargo, constituyen un único acto: el aspecto material y el aspecto formal. Así, cuando Santo Tomás argumenta la inmoralidad de la masturbación masculina refiriéndose a la segregación «desordenada» de semen, es claro que, desde un punto de vista material, el

297. En este sentido, resulta sumamente interesante el siguiente texto de SAN GREGORIO DE NISA: «Ad unum enim scopum est directa et ordinata universa instrumentariorum membrorum compositio. Is autem scopus est, ut homo in vita maneat. Atque caetera quidem membra in praesenti vita hominem continent, alia alii distributa operationi, per quae administratur facultas sentiendi et operandi; genitalia autem curam gerunt futuri, ut quae per se mortalium aliam inducant successionem. Si ergo aspicias ad id quod est utile, cuinam erunt illa secunda ex iis quae existimantur praestantia esse honorablia? Cuinam autem non, ut est consentaneum, sunt excellentiora? Non enim oculo et auribus, et lingua, aut aliquo alio sensuum instrumento ad perpetuitatem nostrum genus traducitur. Ea enim, ut dictum est, sunt praesentis usus: se in illis immortalitas conservatur humanitate: quippe quae faciant, ut mors adversum nos irrita quodammodo vanaque sit, natura videlicet seipsam per ea quae oriuntur, ad supplementam eius quod deficit obtrudente». SAN GREGORIO DE NISA, *Oratio Catechetica,* XXVIII, B13-D 4, P.G. 45, p. 74.

298. En contra de lo que sostiene CURRAN. Cfr. CURRAN, Ch., *Faithful Dissent*, Sheed & Ward, Kansas City, 1986, p. 185.

299. Cfr. GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, pp. 26, 43, nota 8.

desorden estriba en que tal segregación no se dirige al fin *per se* de la facultad sexual, esto es, la generación. Pero desde un punto de vista formal, lo desordenado no es tanto la «segregación de semen»[300], cuanto *el acto de la voluntad que se compromete con un uso de la facultad sexual ajeno al fin propio de ésta*. En este sentido, casi al final de su argumentación, anota Santo Tomás: «va contra el bien del hombre toda emisión de semen tal que no se pueda seguir la generación. Y si esto se hace deliberadamente, conviene que sea pecado»[301]: es el obrar *deliberadamente* –con voluntariedad– lo que constituye el desorden moral. Si se quiebra involuntariamente, cabe interpretar, podría ser un daño para el individuo en cuestión, pero un mal natural-físico, no moral.

Ahora bien: si esto es así, es claro asimismo que la argumentación vale igualmente para la masturbación femenina, con independencia de eventuales repercusiones fisiológicas. Lo importante aquí es advertir la diferencia y la conexión entre el fin de la inclinación, el fin del acto, el fin del agente, y los efectos *per se* derivados del acto. Estos últimos, estudiados desde un punto de vista universal, son significativos de un desorden que, primariamente, tiene su origen en la voluntad, cuando ésta elige un acto *per se* desviado del fin propio de las potencias comprometidas en el acto.

La apelación al «uso recto de una facultad» como criterio moral, no significa abstraer el uso de la sexualidad del bien íntegro del hombre[302]: todo lo contrario. Santo Tomás asocia la noción de «uso recto» a la de *ordo rationis*[303] del que depende el *bonum hominis*. En esta ocasión importa

300. En realidad esto es sólo un signo exterior del desorden que sigue a un acto voluntario desordenado. No todo acto moralmente malo tiene un signo natural visible. En todo caso el signo no es la causa de la maldad moral; la causa es la volición de un desorden con respecto del fin. Que en el caso de la masturbación femenina el signo natural no sea tan evidente, no dice nada en contra de su maldad moral. Algo parecido se da en el caso del adulterio de la mujer: en principio tendría consecuencias naturales más notorias, y, sin embargo, desde el punto de vista moral, es tan reprobable como el del hombre. Por lo demás, la argumentación de SANTO TOMÁS, apelando a estos «signos naturales» –naturaleza como facticidad– tiene sentido considerando los axiomas de que «la naturaleza obra siempre del mejor modo» y «no hace nada en vano». De hecho, por lo que se refiere a la generación, hay que tener en cuenta que la reproducción es un acto correspondiente a la madurez orgánica, que reclama del organismo el uso de sus mejores fuerzas (cfr. GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, p. 79). Desde esta perspectiva, la masturbación, en el caso de los hombres, es manifiestamente una perversión de las posibilidades naturales.

301. III *SCG*, c.122, p. 378 (Leonina); n. 2951 a (Marietti).

302. Es otra objeción de GRISEZ en *Contraception and the Natural Law*, p. 28.

303. «Habet autem hoc rationis ordo, ut quaelibet convenienter ordinet in suum finem. Et ideo non est peccatum si per rationem homo utatur rebus aliquibus ad finem ad quem sunt, modo et ordine convenienti, dummodo ille finis sit aliquod vere bonum. Sicut autem est vere bonum quod conservetur corporalis natura unius individui, ita etiam est quoddam bonum excellens quod conservetur natura speciei humanae. Sicut autem ad conservationem vitae unius hominis ordinatur

tener presente de nuevo, en primer lugar, que *el uso* de una facultad es un acto voluntario, y por consiguiente de todo el hombre, y, en segundo lugar, que la facultad en cuestión, con su teleología propia, coopera a la delimitación de la materia adecuada de nuestros actos[304].

Por otra parte, Tomás de Aquino argumenta que es bien diverso el uso desordenado de la facultad generativa y el uso desordenado de otra parte del cuerpo, por ejemplo, de las manos –en el caso de andar con ellas, en lugar de con los pies–, ya que «este tipo de usos desordenados no impiden en mucho el bien propio del hombre; pero la emisión desordenada de semen *repugna al bien de la naturaleza que consiste en la conservación de la especie*. De ahí que, a continuación del pecado de homicidio, con el que se destruye la naturaleza humana existente en acto, este género de pecados parecen tener el segundo lugar, ya que impiden la generación de la naturaleza humana»[305].

Lo interesante en esa argumentación es, a mi juicio, la apelación al bien que de suyo *–per se–* se encuentra comprometido naturalmente en cada acto sexual. Según Santo Tomás, este bien no es, ni más ni menos que *la vida humana en potencia*[306], es decir, la vida de un ser querido por

usus ciborum, ita etiam ad conservationem totius humani generis usus venereorum; unde Augustinus dicit, in libro *De bono coniug.* : quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis. Et ideo, sicut usus ciborum potest esse absque peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod competit saluti corporis; ita etiam et usus venereorum potest esse absque omni peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod est conveniens ad finem generationis humanae» *S. Th.* II-IIae, Q. 153, a. 2, sol.

304. En *De Malo*, Q. 15, a. 1, sol., 133-135, escribe SANTO TOMÁS: «Finis autem usus genitalium membrorum est generatio et educatio prolis». Saliendo al paso de una interpretación fisicalista que PERINI da de esa frase, comenta BELMANS: «Wo er diese Aussage als ein biologisches Gesetz versteht, demgemäß 'der Coitus als natürlich-biologischen Zweck die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft aufweise», vermag seine Erklärung uns nicht voll zu befriedigen. Mit usus ist in der Tat direkt ein menschliches Tun gemeint, was voraussetzt, daß der objektive Sinn der betreffenden Einswerdung vom handelnden Subjekt erfaßt wird. Falls diese Deutung stimmt, erweist sich Thomas' Optik als noch weniger physizistisch als Perini gemeint hat. Auch kann uns die 'einfache Hypothese', als wäre der Ausdruck *ratio naturalis* von *natura* im Sinn von biologischer Natur abgeleitet, nicht überzeugen, da es sich hier um die *ratio ut natura* handelt, die das Auftauchen der *ratio ut ratio* ermöglicht, genau wie die *voluntas ut natura* unserer *voluntas ut ratio* zugrundeliegt. In einem Wort, Thomas' Gedankengang bewegt sich hier auf einer weitaus mehr metaphysischen Ebene als Perini geahnt hat». BELMANS, Th., *Der Objektive Sinn menschlichen Handelns*, p. 381.

305. III *SCG*, c.122, p. 379 (Leonina); n. 2955 (Marietti).

306. Más que su clara percepción del bien intrínseco comprometido en ese acto, puede llamarnos la atención su respeto por «la vida humana en potencia». Ya indicamos en su momento que la vida humana es la vida de una criatura racional, y ésta es querida *per se*, y por ello no se puede disponer de ella como si de una simple cosa se tratara. Cabría decir que el uso de las potencias generativas encuentra su sentido pleno ahí donde dan lugar a un ser querido por sí

sí mismo. En cambio, en otros usos desordenados el bien que se pone en juego, en cada acto –distinto sería un hábito–, es de menor entidad. Es lo que ocurre, por ejemplo, al fumar, un acto en el que se usa el sistema respiratorio con un fin diverso del suyo propio: el peligro para la vida que cada acto aislado de fumar conlleva es, por lo general (*ut in pluribus*) lejano.

Deliberadamente pongo este ejemplo –que Grisez[307] también refiere–, porque resulta útil para entender lo que significa atentar *per se* contra un bien como la vida. Lo relevante moralmente en este asunto no son los actos aislados de fumar porque, si bien no puede decirse que sean particularmente beneficiosos para la salud[308], es cierto asimismo que cada uno de ellos, por sí solo, no supone una amenaza contra la vida, como sí ocurre, en cambio, con los actos que contradicen el fin *per se* de la generación –y por esto Santo Tomás considera que el bien propio de la segunda inclinación se pone en juego en cada acto de lujuria[309].

Como es obvio, si la argumentación anterior ha de tener algún sentido, es preciso no entenderla en la línea de que en todo acto de masturbación se ponga efectivamente en el peligro la conservación de la especie en sentido literal. No es ese el sentido de las palabras de Santo Tomás (aunque, evidentemente, si la masturbación fuera ley universal, rápidamente se llegaría a esa conclusión). Lo que quiere decir más bien es que todo desorden en este campo repugna *al bien de la naturaleza que versa sobre la conservación de la especie*, es decir, al bien propio de la segunda inclinación. Por este motivo puede situar los actos de lujuria inmediatamente detrás del homicidio: si el homicidio es un acto que contraría la primera tendencia o *inclinatio* natural a la conservación del individuo, privando de la vida a un hombre, mediante los actos de lujuria, se malogra el fin por el que a un individuo humano le es dado contribuir naturalmente al bien de la especie humana. En este sentido, todo acto de lujuria es un

mismo. Inversamente, cualquier uso de la potencia generativa deliberadamente cerrado a esa posibilidad es intrínsecamente desordenado.

307. Cfr. GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, p. 29.

308. En este sentido es oportuno el comentario de SILVESTRE DE FERRARA: «Utique, dum parte quacumque quis utitur ad alium usum quam est natura institutum, fit aliquo modo contra hominis bonum, inquantum a fine debito divertitur: non tamen fit contra magnum hominis bonum, ut illud sit peccatum. In inordinata autem seminis emissione fit contra magnum hominis bonum: quia fit contra educationem hominis nascituri, et contra speciei conservationem. Ideo non est simile de aliis inordinatis usibus, et de inordinata seminis emissione. Hoc autem videtur esse de mente Sancti Thomae in praedicta responsione: quia non facit differentiam inter haec quasi in illis nullo modo fiat contra hominis bonum, in isto autem fiat; sed quia per illa non multum impeditur hominis bonum, per hoc autem multum impeditur». *Commentaria Ferrariensis* a III *SCG*, c. 122, IV, 2, p. 381 (Leonina).

309. Cfr. PORTER, J., *The Recovery of Virtue*, pp. 116-117.

cierto tipo de injusticia natural, porque compromete una facultad *per se* ordenada al bien de la especie en un uso que no le es debido.

Grisez todavía anota otros ejemplos, para criticar el argumento que él denomina de la «facultad pervertida»[310]. Sin duda la intención de Grisez criticando algunos de los argumentos expuestos por Santo Tomás, y, sobre todo, algunas interpretaciones posteriores de su pensamiento, no es más que llamar la atención sobre lo realmente definitivo a la hora de valorar moralmente un acto: no tanto la *materialidad* biológica de la facultad, cuanto el *sentido o la finalidad* de la función natural. A partir de aquí, la argumentación de Grisez se decanta más en la línea de una teoría de la acción y menos en la línea de la naturaleza. Pareciéndome acertada –y aún brillante– su línea de trabajo, considero necesario completar esta aproximación con un estudio de lo *secundum naturam*, porque, de otro modo, la explicación de la maldad intrínseca de ciertos actos exteriores de la voluntad quedaría incompleta. Para esto último es necesario poner explícitamente en relación la racionalidad de nuestros actos con su respeto a la racionalidad *per se* de la naturaleza.

Volviendo al texto que es objeto de nuestro comentario, observamos que, tras descartar como inmoral la masturbación, Santo Tomás da ahora da un paso más, en orden a situar el «uso recto» de la facultad generativa en el contexto del matrimonio: «Sería vana la generación de un hombre si no fuera seguida por la adecuada nutrición, ya que en este caso, el ser generado no permanecería con vida, al serle retirada la nutrición debida. Así pues, la emisión de semen debe ordenarse a que pueda continuarse la generación conveniente, y la educación de los seres engendrados»[311].

La generación de un hombre sería algo fallido, frustrado, si al recién nacido se le privara de la nutrición y educación oportuna. En efecto, en cuanto humano, tal ser quedaría probablemente frustrado. Pero una generación frustrada, una generación que *ut in pluribus* desembocara en un ser frustrado en cuanto humano, es una generación no coherente con lo *secundum naturam*, porque *natura nihil facit frustra*. De ahí que podamos dar otro paso y afirmar que el semen se ordena no sólo a la pura genera-

310. Uno de ellos es el de la madre que tiene exceso de leche para alimentar a su hijo, y decide tirar la leche, alimentando al hijo artificialmente. Y a este respecto anota GRISEZ «No one condemns this conduct nor even demands that there be a serious cause to justify it» (*Contraception and the Natural Law*, p. 30). Cierto. Pero la objeción puede resolverse de modo similar a la del tabaco: realmente, el acto de tirar la leche no reviste importancia moral en sí mismo, porque de suyo –*per se*– no amenaza la vida del hijo. Sería grave si realmente fuera el único alimento del que dispone el niño. En cambio, cualquier acto que entrañe en sí mismo una contradicción al fin *per se* de cada inclinación natural es en sí mismo malo.

311. III *SCG*, c.122, p. 378 (Leonina);n. 2950 (Marietti).

ción biológica, ya que ésta no es un fin en sí misma; la generación de un hombre *sería vana* si no fuera seguida de nutrición –moriría– y educación[312]. Por su propia naturaleza, la generación de un hijo compromete a los padres en una tarea educativa, ya que la educación es necesaria para que el hombre llegue a ser lo que es por naturaleza. La sexualidad humana reclama su inserción en un contexto de justicia para con el niño que puede generarse[313]. La mera generación de un ser humano reclama unos cuidados ulteriores, con el fin de que el hijo engendrado llegue a la madurez propiamente humana; esos cuidados son los que de modo natural recibe cuando viene al mundo protegido por la institución del matrimonio, y que faltan, por el contrario, cuando las relaciones sexuales no tienen lugar en el marco de un compromiso estable entre hombre y mujer. De este modo argumenta Santo Tomás la inmoralidad de la fornicación.

En dicha argumentación, por lo demás, se advierte claramente el papel que, desempeña la teleología en la determinación de los límites más allá de los cuales la acción humana es, necesariamente, una acción injusta, precisamente porque compromete la integridad del bien de un nuevo ser humano. En la medida en que el hombre quiebra voluntariamente esta estructura comete injusticia, porque está ejecutando un acto *per se* dirigido contra un ser querido por sí mismo.

4. 4. *Actos «contra naturam»*

Pero existen una serie de actos en los que la facultad sexual se pone en juego no ya fuera del orden de justicia que compete a todo acto humano, sino también fuera de su uso meramente natural. En general se les llama pecados *contra naturam*, y se distinguen porque por su propia naturaleza se encuentran cerrados a la generación. En efecto, «si sólo acci-

312. Cfr. MILLÁN PUELLES, A., *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 1989, p. 23 y ss. Cfr. GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, p. 79.

313. «It should be noted that the natural sexual sins, that is, those which involve standard sexual intercourse between a man and a woman, are violations of justice as well as temperance, since each involves a distinctive kind of violation of the claims generated by the structures of kinship and marriage (*S. Th.* II-IIae, Q. 154, a. 1). Even simple fornication, that is, sexual intercourse between a man and a woman who are each free of any familiar obligations, is a violation of justice, since it jeopardizes the well-being of the child who might be born outside the normal protection of a family (*S. Th.* II-IIae, Q. 154, a. 2). And if we grant that actions of natural lust are sins against justice, then it is easy to understand why the can be recognized as such without any reference to the special circumstances of the agent (…) The same thing may be said of all actions that violate the norms of justice». PORTER, J., *The Recovery of Virtue*, p. 118.

dentalmente (*per accidens*), no pudiera seguirse la generación de la emisión del semen, no por ello sería esto *contra naturam* o pecado, por ejemplo si coincide que la mujer es estéril»[314].

Ya se ha apuntado que la distinción entre *secundum se* y *per accidens* es de suma importancia. Volveré sobre este punto enseguida. Entretanto conviene reparar en que hay tipos de actos que *secundum se* están cerrados a la generación. Anteriormente me he referido a la masturbación, pero podríamos incluir aquí igualmente las acciones anticonceptivas[315], y los actos homosexuales[316], la bestialidad etc.

Cuando San Pablo, en la primera carta a los Romanos menciona a los llamados «pecados *contra naturam*»[317], se refiere de un modo muy concreto a los actos homosexuales. A este tipo de actos se reserva el uso más estricto de la expresión *contra naturam*[318]. En su comentario, Tomás de Aquino recoge cómo San Pablo relaciona el pecado de impiedad con el pecado *contra naturam*[319](cosa que no deja de tener su interés), y deja constancia de cómo el Apóstol identifica expresamente éste último con las *passiones ignominiae*[320]. Para él, el pecado *contra naturam* es especialmente indigno porque comporta un mayor rebajamiento del hombre, no sólo de su condición racional a condición sensible, sino incluso una

314. III *SCG*, c.122, p. 378 (Leonina); n. 2951 b (Marietti).

315. También justificadas por CURRAN, en CURRAN, Ch., *Faithful Dissent*, p. 185.

316. CURRAN también favorece la conducta homosexual en *Faithful Dissent*, p. 185, sobre la base de que ésa es la condición objetiva de los homosexuales. Curiosamente, CURRAN considera esto suficientemente relevante desde el punto de vista ético, cuando páginas atrás, el propio CURRAN había descalificado la enseñanza oficial de la Iglesia sobre la contracepción, calificándola de biologista (cfr. pp. 86-87). En ambos casos lo que CURRAN pierde de vista, por trabajar con un concepto fisicalista de naturaleza, es que lo moralmente relevante es la racionalidad intrínseca a la propia naturaleza.

317. «Nam feminae eorum mutaverunt naturalem usum in eum qui es contra naturam. Similiter autem masculi, relicto naturale usu feminae, exarserunt in desideriis suis in invicem, masculi in masculus turpitudinem operantes, et mercedem, quam oportuit, errores sui in seipsis recipientes». *Rm*. 1.

318. Aunque no únicamente. SANTO TOMÁS incluye bajo la denominación de c*ontra naturam*, la masturbación, la sodomía, la bestialidad, etc. Cfr. *S. Th.* II-IIae. Q. 154, a. 11.

319. «Etiam vitia contra naturam sunt contra Deum, ut dictum est. Et tanto sunt graviora quam sacrilegii corruptela, quanto ordo naturae humanae inditus est prior et stabilior quam quilibet alius ordo superadditus». *S. Th.* II-IIae, Q. 154, a. 12, ad 2. «Posita culpa impietatis secundum quam contra naturam divinam peccaverunt, ponit poenam, qua scilicet ad hoc reducti sunt ut contra suam naturam peccarent». *In Ep. ad Rom.*, lectio VIII, n. 129.

320. «In passiones ignominiae, id est, peccata contra naturam, quae dicuntur passiones, secundum quod *propie passio dicitur ex eo quod aliod traditur extra ordinem suae naturae*, puta cum aqua caleficit aut cum homo infirmatur. Unde quia per huismodi peccata homo recedit ab ordine naturali, convenienter dicuntur passiones. Dicuntur autem *passiones ignominiae quia non sunt homine digna*, secundum illud Eph. c.v,15: Quae aguntur in oculto ab eis turpe est dicere». *In Ep. ad Rom.*, lectio VIII, n. 129

caída en la brutalidad sin más[321]. En todo pecado de lujuria se trata de un rebajamiento de la naturaleza racional a la naturaleza sensible, pero unas veces se permanece en lo propio del género, mientras que en el segundo se abandona incluso lo natural genérico[322]. Dentro de los pecados de lujuria, Santo Tomás lo considera el más grave[323].

Diferentes, pero también desordenados del fin, son aquellos actos en los que se puede seguir la generación, pero de los que no se puede seguir la educación[324]: «de modo similar, es contra el bien del hombre aquella emisión de semen de la que puede seguirse la generación, pero no una educación conveniente»[325]. Ya nos hemos referido a ellos al tratar de la fornicación simple, y en mayor medida cabe decir lo mismo del adulterio.

Evidentemente, un lector moderno podría inmediatamente replicar que esas consecuencias desgraciadas a las que alude Santo Tomás son fácilmente evitables, considerando los métodos anticonceptivos de los que disponemos. Sin embargo, tal objeción está fuera de lugar por una razón. Los efectos «malos» que se repiten *ut in pluribus* como consecuencia, digamos, de engendrar un hijo fuera del matrimonio, no son en sí mismos los que definen la inmoralidad de aquel acto, sino únicamente signos de que el acto en cuestión ya estaba privado del orden debido. Dicho de otro modo: es el acto en cuestión el que, en su propia estructura, incluye una negación del fin *per se* de la inclinación sexual humana[326]. Por eso, ele-

321. «Si enim peccata carnis communiter exprobabilia sunt quia per ea homo deducitur ad id quod est bestiale in homine, multo magis peccatum contra naturam, per quod etiam homo a natura bestiale decidit». *In Ep. ad Rom.*, lectio VIII, n. 129.

322. «In quolibet genere pessima est principii corruptio, ex quo alia dependent. Principia autem rationis sunt ea quae sunt secundum naturam; nam ratio, praesuppositis his quae sunt a natura determinata, disponit alia secundum quod convenit. Et hoc apparet tam in speculativis quam in practicis. Et ideo, sicut in seculativis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus et turpissimus; ita in agendis agere contra naturam transgreditur homo id quod est secundum naturam determinatum circa usum venereum, inde est quod in tali materia hoc peccatum est gravissimum. Post quod est incestus, qui, sicut dictumest, est contra naturalem reverentiam quam personis coniunctis debemus.- Per alias autem luxuriae species praeteritur solum id quod est secundum rationem rectam determinatum, ex praesuppositione tamen naturalium principiorum (…)». *S. Th.* II-IIae, Q. 154 a. 12, sol.

323. *S. Th.* II-IIae, Q. 154, a. 12.

324. Un caso especial lo constituye el incesto, del que no me ocuparé aquí. En el incesto puede seguirse la generación, y en este sentido no es un pecado contra naturam en sentido estricto. Sin embargo no es contra naturam simplemente a la manera que lo es cualquier pecado *–contra naturam hominis–*. En el incesto se da una especial *deformitas*, a saber, la *naturalis foederis violationem* (*In IV Sent.*, d. 41, Q. 1, a. 4): la violación de la relación natural entre padres e hijos.

325. III *SCG*, c.122, p. 379 (Leonina); n. 2952 a (Marietti).

326. «Omne illud quod contrariatur naturali inclinationi, est peccatum, quia contrariatur legi naturae: inest autem unicuique se naturalis inclinatio ad exequendam actionem suae potentiae (…)». *S. Th.* II-IIae, Q. 133, a. 1, sol.

girlo, aunque se pudieran eventualmente evitar sus consecuencias «malas», comportaría siempre un desorden[327].

Probablemente no haya otra parte de la ética de Tomás de Aquino más propicia a despertar controversia en nuestros días que su tratamiento de los pecados de lujuria[328]. Lo «apasionado» de esta controversia, sería un motivo para pensar que está en juego algo más que puros motivos intelectuales. Pero, con todo, es oportuno plantearse la cuestión de por qué Santo Tomás considera tan graves este tipo de acciones. Sabemos que, en definitiva, se trata de acciones que contradicen el fin *per se* de la segunda inclinación natural, tal y como se da en el ser humano, y que, en esa medida, se trata de acciones que atentan contra su integridad natural (que es parte de su felicidad). Pero, ¿tenemos algún indicio claro del desorden que introducen en la vida humana?

Considero que sí. En su libro, Porter recoge parte de las observaciones de Santo Tomás acerca de los deseos y placeres *contra naturam*: «Para Santo Tomás –dice– los pecados de lujuria tienen un carácter especialmente fijo y determinado, si se comparan con otros pecados en contra de la templanza, porque las características del deseo sexual son diferentes de las de otro tipo de deseos»[329]. A continuación hace notar cómo Santo Tomás distingue entre deseos naturales y no naturales[330],

327. Para SANTO TOMÁS esto equivale a impedir la comparececencia de algo que es querido por Dios en sí mismo, y por tanto bueno en sí mismo: la persona humana. Que sea algo valioso en sí mismo convierte inmediatamente en malo un acto que voluntariamente se cierre a la posibilidad de la generación. Así, cuando razona en el *De Malo* el por qué algunos actos son peores que otros, escribe: «Grauitas ergo peccati quam habet ex sua specie attenditur ex parte obiecti siue materie, et secundum hanc considerationem grauius peccatum dicitur ex suo genere quod maiore bono uirtutis opponitur. Unde cum bonum uirtutis consistat in ordinatione amoris, ut Augustinus dicit, Deum autem super omnia diligere debeamus, peccata que sunt in Deum, sicut ydolatria, blasphemie et huiusmodi, secundum sum genus sunt reputanda grauissima. Inter peccata autem que sunt in proximum tanto aliqua sunt aliis grauiora quanto maiori bono proximi opponuntur. Maximum autem bonum proximi est ipsa persona hominis, cui opponitur peccatum homicidii, quod tollit actualem hominis uitam, et peccatum luxurie, quod opponitur uite hominis in potentia, quia est inordinatio quedam circa actum generationis humane. Unde inter omnia peccata que sunt in proximum grauius est homicidium secundum genus suum, et secundum locum tenet adulterium et fornicatio et huiusmodi peccata carnalia, tertium autem locum tenet furtum et rapina et huiusmodi, per que in exterioribus bonis leditur proximus. In singulis autem horum generum sunt diuersi gradus in quibus mensuram peccati secundum genus suum oportet accipere, secundum quod bonum oppositum magis uel minus per caritatem debet amari (...)». *De Malo*, Q. 2, a. 10, sol., 39-73.

328. Cfr. PORTER, J., *The Recovery of Virtue*, p. 118.

329. PORTER, J., *The Recovery of Virtue*, p. 118.

330. «(…) Concupiscentia est appetitus boni delectabilis. Dupliciter autem aliquid est delectabile. Uno modo, quia est conveniens naturae animalis: sicut cibus, potus, et alia huiusmodi. Et huiusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis. - Alio modo aliquid est delectabile, quia est conveniens animali secundum apprehensionem: sicut cum aliquis apprehendit aliquid ut bonum et conveniens, et per consequens delectatur in ipso. Et huiusmodi delectabilis concupiscentia dicitur

cifrando la diferencia en una nota muy importante: los deseos naturales no pueden ser actualmente infinitos, porque se refieren a lo que necesita la naturaleza, y la naturaleza siempre apunta a algo finito y definido; por el contrario, los deseos no naturales son enteramente infinitos, porque siguen a la razón, y la razón es capaz de proceder al infinito. Por eso el que desea riquezas es capaz de proceder al infinito, sin límite, simplemente para ser todo lo rico que sea posible[331].

Lo anterior no significa que todos los deseos no naturales sean malos por sí mismos. Significa únicamente que son insaciables, porque no tienen límite en la naturaleza, motivo por el cual deben ser gobernados por la razón, si hemos de vivir una vida humana[332]. En todo caso, la observación acerca de los distintos tipos de deseos es pertinente para nuestro problema. Sin confundirse con la psicología, la ética no es del todo ajena a ella. Deficiencias psicológicas notables pueden llegar a privar de la responsabilidad por nuestros actos. De otro lado, muchos desórdenes y desequilibrios psicológicos están estrechamente ligados a previos desórdenes éticos. En concreto, –sigue Porter– dada la particular voracidad del deseo

non naturalis, et solet magis dici cupiditas. Primae ergo concupiscentiae naturales, communes sunt et hominibus et aliis animalibus: quia utrisque est aliquid conveniens et delectabile secundum naturam. Et in his etiam omnes homines conveniunt: unde et Philosophus in III *Ethic.* vocat eas communes et necessarias. -Sed secundae concupiscentiae sunt propriae hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum et conveniens, praeter id quod natura requirit. Unde et in *Rhet.*, Philosophus dicit primas concupiscentias esse irrationales, secundas vero cum ratione. Et quia diversi diversimode ratiocinantur, ideo etiam secundae dicuntur, in III *Ethic*. propriae et appositae, scilicet supra naturales». *S. Th.* I-IIae, Q. 30, a. 3, sol.

331. «Duplex est concupiscentia: una naturalis, et alia non naturalis. Naturalis quidem igitur concupiscentia non potest esse infinita in actu. Est enim eius quod natura requirit: natura vero semper intendit in aliquid finitum et certum. Unde nunquam homo concupiscit infinitum cibum, vel infinitum potum. -Sed sicut in natura contingit esse infinitum in potentia per sucessionem, ita huiusmodi concupiscentiam contingit infinitam esse per sucessionem; ut scilicet, post adeptum cibum iterum alia vice desideret cibum, vel quodcumque aliud quod natura requirit: quia huiusmodi corporalia bona, cum adveninut non perpetuo manent, sed deficiunt (…) Sed concupiscentia non naturalis omnino est infinita. Sequitur enim rationem, ut dictum est: rationi autem competit in infinitum procedere. Unde qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere, non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse, quantumcumque potest. Potest et alia ratio assignari, secundum Philosophum in I *Pol.*, quare quaedam concupiscentia sit finita et quaedam infinita. Semper enim concupiscentia finis est infinita: finis enim per se concupiscitur, ut sanitas; unde maior sanitas magis concupiscitur, et sic in infinitum; sicut, si album per se disgregat, magis album magis disgregat. Concupiscentia vero eius quod est ad finem, non est infinita, sed secundum illam mensuram appetitur qua convenit fini. Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum in infinitum: qui autem divitias appetunt propter necessitatem vitae, concupiscunt divitias finitas, sufficientes ad necessitatem vitae, ut Philosophus dicit ibidem. Et eadem est ratio de concupiscentia, quarumcumque aliarum rerum». *S. Th.* I-IIae, Q. 30, a. 4, sol.

332. Nada *contra naturam* puede ser eterno, si se trata de algo contrario a lo *secundum naturam* que alcanza su fin espontáneamente; pero sí puede ser eterno lo *contra naturam* que contradice lo *secundum naturam* cuyo cumplimiento depende de la libertad.

sexual, puede entenderse que, perseguido más allá de los límites marcados por la naturaleza, tienda a desintegrar la personalidad del individuo con más fuerza que cualquier otro deseo[333]:

«Cuando las potencias inferiores son movidas con vehemencia hacia sus objetos, la consecuencia es que las potencias superiores son impedidas y desordenadas en sus actos propios. Ahora bien, es mediante el vicio de lujuria como la mayor parte de las veces las potencias inferiores, esto es, el deseo, con más vehemencia apunta a su objeto –lo deseable– a causa de la vehemencia del placer. Y por eso, la consecuencia es que sobre todo a través de la lujuria, las potencias superiores, esto es, la razón y la voluntad, son desordenadas»[334].

4. 5. *El carácter «secundum naturam» del matrimonio*

Frente a todos los usos de la sexualidad contrarios a la naturaleza, Santo Tomás propone la institución matrimonial como el lugar natural al hombre para el ejercicio de la sexualidad[335]. Tras haber mostrado que la *fornicatio simplex* es injusta[336], porque no se hace cargo del hijo que en principio podría engendrarse, prosigue mostrando cómo, en el caso del ser humano, la educación de los hijos requiere que hombre y mujer permanezcan juntos después de la cópula, ya que, a diferencia de lo que ocurre con otras especies[337], para la educación de los seres humanos no se basta la mujer sola[338]:

333. Cfr. PORTER, J., *The Recovery of Virtue*, pp. 118-119.

334. *S. Th.* II-IIae, Q. 153, a. 5; cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 151, a. 3, ad 2.

335. «Secundum hoc aliquis concubitus est magis peccatum, secundum quod magis distat a matrimoniale concubitu». *In IV Sent.*, d.41, a.4, sol. III.

336. CURRAN admite excepciones también en esto. Cfr. CURRAN, Ch., *Faithful Dissent*, p. 186.

337. «Est enim considerandum quod in animalibus in quibus sola femina sufficit ad prolis educationem, mas et femina post coitum nullo tempore commanent, sicut patet in canibus». III *SCG*, c.122, p. 379 (Leonina); n. 2952 b (Marietti).

338. «Quaecumque vero animalia sunt in quibus femina non sufficit ad educationem prolis, mas et femina simul post coitum commanent quousque necessarium est ad prolis educationem et instructionem: sicut patet in quibusdam avibus, quarum pulli non statim postquam nati sunt possunt sibi cibum quaerere. Cum enim avis non nutriat lacte pullos, quod in promptu est, velut a natura praeparatum, sicut in quadrupedibus accidit, sed oportet quod cibum aliunde pullis quaerat, et praeter hoc, incubando eos foveat: non sufficeret ad hoc sola femella. Unde ex divina providentia est naturaliter inditum mari in talibus animalibus, ut commaneat femellae ad educationem fetus». III *SCG*, c.122, p. 379 (Leonina); n. 2952 c (Marietti).

«Es manifiesto, sin embargo, que en la especie humana, la mujer apenas se basta para educar sola a sus hijos, pues las necesidades de la vida humana requieren atender muchas cosas que por uno solo no pueden ser cubiertas. Es por eso conveniente, según la naturaleza humana, que el hombre, tras la unión, permanezca con la mujer, y no la abandone inmediatamente, indiferente a lo que pueda suceder, como ocurre con los fornicarios»[339].

A la objeción de que tal vez en algún caso no se cumpla esa ley, y la mujer pueda sola hacerse cargo del cuidado de los hijos, contesta que «no es obstáculo que alguna mujer, a causa de sus riquezas, pudiera hacerse cargo sola del cuidado del hijo. Porque la rectitud natural en los actos humanos no viene por lo que sucede de vez en cuando (*per accidens*) en algún individuo, sino por aquello que sigue toda la especie»[340].

Probablemente podría discutirse con amplitud la tesis de que las solas riquezas bastan para cuidar a un hijo. No pienso que fuera la intención de Santo Tomás defender semejante idea, como se desprende de los párrafos que siguen a éste. Como sugiere Millán-Puelles, «todo lo más que puede acontecer es que la palabra 'educación' sea tomada en el texto en un sentido más amplio que el usual y ordinario en nuestro tiempo, de tal manera que pueda albergar en sí el atesoramiento que los padres hacen para, los hijos, y, consiguientemente, la herencia que éstos reciben de aquellos, como, en general, todo cuanto signifique una mejora y un perfeccionamiento de la prole»[341].

De cualquier modo, lo que interesa destacar en dicho texto es la reiterada apelación a lo *per se*, y, fundada en ella, el rechazo de interpretaciones nominalistas. Lo que es regla del comportamiento humano es lo *per se*, no lo *per accidens*[342]. La argumentación anterior sirve para

339. III *SCG*, c.122, p. 379 (Leonina) n. 2952 d (Marietti).

340. III *SCG*, c.122, p. 379 (Leonina); n. 2953 (Marietti). Cfr. *In IV Sent.*, d. 33, Q. 2, a. 1.

341. MILLÁN PUELLES, A., *La formación de la personalidad humana*, p. 46.

342. En este sentido argumenta también SILVESTRE DE FERRARA en su *Comentario*: «unde quamvis aliquid fornicator diu post coitum commaneat mulieri, et iuvet ad prolis educationem, hoc non tollit quin actus fornicarius sit peccatum: quia per accidens est ut hic commaneat mulieri. Secundum se autem illi actui non convenit ut habeat fornicator feminae commanere: quia nulla est ipsius ad hoc facta obligatio. Et quia, ut hic dicitur, in actibus humanis consideratur rectitudo aut obliquitas a ratione secundum id quod illis convenit per se, non autem secundum illud quod sibi per accidens convenit; ideo absolute dicendum est actum omnem fornicarium malum hominis esse, utpote impeditivum finis ad quem per se et ex natura sua seminis emissio ordinatur, et esse peccatum, non obstantibus iis quae quandoque hunc actum in aliquo homine per accidens concomitantur. Ratio ergo Sancti Thomae procedit ex propositionibus quae formaliter et per se sunt verae, ex quibus rationes efficaciam habent, licet per accidens aliquando falsae esse videantur». Commentaria Ferrariensis a III *SCG*, c. 122, II, 2 (Leonina), p. 380.

descubrir «lo natural», que vige como regla de comportamiento moral, también allí donde parece que se da una excepción a los supuestos sobre los que se establece la norma[343]. Con ello comienza a fundamentar la necesidad de que el padre permanezca al lado de la madre cuando nacen los hijos. La argumentación sigue:

«Además debe considerarse que en la especie humana la prole no requiere sólo de nutrición en cuanto al cuerpo, como sucede en los demás animales, sino también de instrucción en lo que respecta al alma. Pues otros animales tienen naturalmente sus destrezas, con las cuales pueden proveerse, pero el hombre vive con la razón, que conviene adquirir después de largo tiempo de experiencia para la prudencia; de ahí que sea preciso que los hijos sean instruídos por los padres, que son ya experimentados»[344].

La educación humana lleva largo tiempo hasta que alcanza la edad de la discreción; además, a menudo, «a causa del ímpetu de las pasiones, que pueden corromper la estimación de la prudencia, se requiere también no sólo de educación, sino también de represión, y para ello –dice– no se basta la mujer sola, sino que es precisa la acción del hombre, cuya razón es más perfecta para la instrucción, y su virtud más fuerte para el castigo. Conviene, pues, en la especie humana, que no se insista poco tiempo en la promoción de la prole, como sucede en el caso de las aves, sino por un gran espacio de vida. De ahí que, así como es necesario que macho y hembra convivan en el caso de los demás animales, mientras que la acción del padre es necesaria para la prole, así es natural al hombre que no por poco tiempo sino permanentemente tenga el hombre sociedad con una mujer determinada. Y a este tipo de unión la llamamos matrimonio. Por lo cual el matrimonio es natural al hombre, mientras que el coito fornicario, que es fuera del matrimonio, es contra el bien del hombre. Y a causa de esto conviene que sea pecado»[345].

El texto anterior, además de excluir indirectamente el divorcio como contrario a la justicia para con el cónyuge y para con la prole[346], resalta lo que hoy llamaríamos la diferencia de roles en el seno de la familia, insistiendo en que para la educación de los hijos no basta sólo una madre, ni sólo un padre: la complementariedad de los sexos es necesaria. No obstante, lo hace en unos términos un tanto rudos, con los que tal vez

343. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 154, a. 2, sol.

344. III *SCG*, c.122, p. 379 (Leonina); n. 2954 (Marietti).

345. III *SCG* c.122, p. 379 (Leonina); n. 2954 (Marietti).

346. CURRAN, nuevamente, abre espacio para la consideración de las circunstancias. Cfr. CURRAN, Ch., *Faithful Dissent*, p. 186. Entretanto queda claro que su postura podría ser asimilada a la del hipotético nominalista, del que hablábamos en el texto.

muchos contemporáneos nuestros no estarían de acuerdo a causa de los implícitos acerca de la mujer. En especial las referencias a la mayor perfección de la razón del varón para instruir a los hijos no resultan particularmente simpáticas; sin duda se trata de un punto poco diplomático, amén de criticable, aunque atendiendo a otros textos, admite una interpretación más benévola[347]. En cualquier caso, aquí nos interesa poco la diplomacia y más atender a las razones que puede tener Santo Tomás para afirmar estas cosas. Reviste interés para nosotros detenernos en este punto porque para muchos podría constituir un obstáculo a la hora de apelar a la naturaleza como criterio de moralidad.

4. 6. *Excursus: ¿inferioridad natural de la mujer?*

Tomás de Aquino se refiere pocas veces a la mujer. Como observa Pesch, «la mujer» no es para él un tema[348]. Los escasos pasajes en que lo hace permiten apreciar una fuerte influencia de Aristóteles[349], si bien matizada por el mensaje cristiano[350]. Como es sabido Aristóteles había mantenido que el hombre es mejor por naturaleza; que la mujer, por su

347. SANTO TOMÁS considera que la educación en la infancia compete más a la madre, y luego más al padre: «Naturaliter homines sunt solliciti de prolis certitudine, et de educatione suorum filiorum. Magis etiam hoc pertinet ad patres quam ad matres: quia educatio ad matres pertinens est circa infantilem aetatem; postea autem ad patrem pertinet Educare filium, et instruere eum, et thesaurizare ei, in totam uitam». *De Malo*, Q. 15, a. 1, sol., 151-157. Al respecto comenta MILLÁN PUELLES: «Por supuesto, el pasaje no puede interpretarse como si se tratara de que el padre no tuviera ninguna intervención en la educación infantil, o como si nada hubiera de hacer la madre en todo el resto de la educación del hijo. Lo que aquí se hace no son exclusiones, sino tan sólo discriminaciones de lo que es principal en cada caso. Y lo que más importa para nuestro tema es la inequívoca y expresa prueba de que la educación no se reduce a la infancia, sino que, como también antes se vio, abarca toda la vida humana». MILLÁN PUELLES, A., *La formación de la personalidad humana*, pp. 47-48.

348. PESCH, O. H., *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, Herder, Barcelona, 1992, p. 247.

349. Los lugares en los que habla SANTO TOMÁS de la mujer, sin embargo, son lugares teológicos; en el *Comentario a las Sentencias* y en la *Summa* se trata de lugares paralelos: allí donde se habla del pecado original y del estado de inocencia. En las *Sentencias* descubrimos también otro texto, que no encuentra paralelo en la *Summa*, porque la muerte sorprendió a SANTO TOMÁS antes de terminarla: allí donde se habla del sacramento del matrimonio. Por lo demás, en los comentarios a la Escritura encuentra también ocasión para abordar este punto.

350. «En Tomás al menos el tono fundamental positivo es un tanto más claro, lo cual sólo se advierte comparándolo con sus coetáneos. Ese tono fundamental se refuerza ciertamente con las pequeñas victorias del evangelio que sólo se han alcanzado, y en forma significativa, con el espíritu de Tomás». PESCH, O. H., *Tomás de Aquino: Límite y grandeza de una teología medieval*, pp. 262-264.

propia constitución, tiende a dejarse llevar por los sentimientos, y por tanto a no conducirse racionalmente; que no es apta para la vida política; que está por naturaleza destinada a la generación; que tiene una tarea definida en la comunidad doméstica; que debe vivir sujeta al marido. Desde un punto de vista filosófico, lo «preocupante» de esta postura aristotélica es la pretensión de encontrar apoyo en la naturaleza para defender ese estado de cosas, pues según él, las características mencionadas obedecerían a la propia naturaleza de la mujer, no a una determinada cultura. Entre otras cosas, por eso habría que considerar el matriarcado de los bárbaros una institución *contra naturam*. Ahora bien: en ese caso, ¿no habría que considerar también las reivindicaciones de la mujer en nuestro siglo como algo en cierto modo *contra naturam* o inmoral? Nos resistimos a aceptar esta conclusión, que nos parece de todo punto inadecuada.

¿Pero no habría entonces que rechazar la pretensión de una moral fundada en la naturaleza?, ¿no deberíamos considerar esa pretensión como un constructo cultural más, tanto, al menos, como en Occidente lo es la dignidad humana entendida en términos de autonomía? Pienso que no. Más bien se trataría de aplicar de nuevo la diferencia entre naturaleza como *telos* y naturaleza como facticidad. Como ya hemos apuntado al referirnos a la esclavitud, en ocasiones Aristóteles confunde ambos usos, y por eso «lo natural» termina identificándose para él con los contenidos de la *polis* griega[351], llegando a justificar, con base en la naturaleza, situaciones más o menos permanentes pero que en todo caso se escapan a lo estrictamente principial de la naturaleza (los fines de las virtudes). Acaso tal confusión fuera inevitable para él. Nosotros nos hemos acostumbrado a discernir hechos y valores. Y siendo cierto que detrás de esta distinción se encuentra a menudo una ontología empirista no congruente con el pensamiento de Santo Tomás, es cierto también que se trata de una distinción útil para explicar la diferencia entre lo «natural» en sentido estadístico y lo «natural» en sentido normativo, diferencia que, al menos implícitamente, sí encuentra un lugar en el pensamiento del Aquinate –en su doctrina sobre el pecado–. En unos términos más típicamente kantianos habría que decir que la «ley de la libertad» es diversa de la ley fáctica de la naturaleza, bien entendido que –en el pensamiento de Santo Tomás–, la «ley de la libertad» no sería sino la ley misma de la naturaleza entendida no ya como simple facticidad, sino precisamente como *telos*.

351. Cfr. ANNAS, J., «Aristotle on Human Nature and Political Virtue», en *Aristotle's Politics. A Symposium*, en *The Review of Metaphysics*, Jun. 1996, pp. 732, 733; pp. 735, 736.

Sin poner en duda que el obrar moral ha de atenerse a los «hechos», es preciso, sin embargo, apuntar de qué manera debe tratar con ellos. La naturaleza, entendida como principio teleológico de operaciones, nos proporciona un criterio real y práctico que se concreta en nuestra aptitud natural a los fines –actos– de los virtudes morales, un criterio que excluye, también en principio la volición de ciertos actos incongruentes con esos mismos fines. En términos de pura aptitud natural, no ya a la virtud moral en general, sino a esta o aquella virtud natural, puede suceder que *ut in pluribus* los hombres manifiesten más aptitud natural para un cierto tipo de obras buenas, y las mujeres para otro tipo de obras buenas. Pero, en términos de moralidad, es indudable que los dos están igualmente obligados a adquirir la prudencia y a desarrollar las virtudes que les faltan. De este modo, la dignidad moral de varones y mujeres se decide por naturaleza en el mismo terreno. La naturaleza entendida como principio no justifica discriminación por lo que a la dignidad se refiere. En cambio, la naturaleza como facticidad puede imponer límites, y de hecho los impone, para la ejecución de ciertas tareas. Es precisamente en este terreno –en el terreno de lo fáctico– donde se plantea la cuestión de hasta qué punto está justificado prohibir el acceso de las mujeres en general a determinadas profesiones o tareas, asumiendo como criterio lo que estadísticamente se muestra como una aptitud más propia de varones que de mujeres, y viceversa.

En este sentido, y con independencia de que Aristóteles mismo no aborde estas cuestiones desde la perspectiva de la «dignidad», es significativo que sus observaciones acerca de la mujer presentan, desde el punto de vista ético, sólo un interés secundario. Para todos –sean hombres o mujeres–, la vida buena se concreta en la vida según la virtud. Ahora bien: asumiendo –con Aristóteles y Santo Tomás– que un estudio de la virtud no puede quedarse en caracterizaciones genéricas[352], parece en principio razonable suponer que la sexualidad condiciona el modo de vivir la virtud, por lo menos tanto como lo condicionan otras disposiciones naturales. La ética de la virtud es una ética de la primera persona; en ella es determinante la perspectiva del agente: el término medio en el que la virtud

352. «Hoc quod dictum est, magis erit manifestum his qui uolunt considerare magis in particulari: quia illi qui de actibus humanis uolunt dicere in uniuersali tantum, decipiunt seipsos, quia non possunt plene peruenire ad ueritatem: sicut si aliquis esset contentus ut sciret quod uirtus est per quam anima bene se habet, aut per quam homo iuste operetur, uel aliquid aliud talium, et nihil plus uellet scire de uirtute, deciperet seipsum, imperfectam et inutilem habens scientiam de uirtute. Multo enim melius dicunt illi qui enumerant uirtutes in speciali, sicut Gorgias fecit, quam illi qui dicunt solum in generali cuius ratio est: quia actus sunt circa singularia: unde ea quae ad actus pertinent, in particulari sunt consideranda». *In Pol. Ar.*, I, cap. X, 1260 a 24, 272-286 (Leonina); lectio X, n.161 (Marietti).

consiste, no es un término medio abstracto. Salvo en el caso de la justicia, en el que se trata de un medio «de la cosa misma», en el resto de los casos, el término medio es relativo al agente, por lo que, desde un punto de vista práctico, no todos los individuos han de vivir del mismo modo la templanza, o la fortaleza. Si el modo de vivir la virtud varía de unos individuos a otros, en función del carácter, de la constitución, etc., es razonable pensar que el nacer mujer condiciona el modo de vivir algunas virtudes. Así lo pensaba Aristóteles, y con él Santo Tomás.

En efecto: una de esas circunstancias es el *quo*, el quién[353]. En la medida en que el *quo* es considerado circunstancia de los actos humanos, entiendo que no puede tratarse de un sujeto abstracto, sino de un sujeto concreto, con sus particularidades, con su historia personal[354], y, naturalmente con su sexo. En este sentido, el sexo no es irrelevante en moral, pero no de tal manera que lo esencial de la moral quede determinado por el sexo. Los bienes a los que están abiertos hombres y mujeres son los mismos y, en este sentido, son *las mismas* también las virtudes. La única diferencia es de tipo natural-genético; una diferencia que condiciona el *modo* en el que la virtud naturalmente se presenta, pero no una diferencia que resulta de la deliberación. Hombres y mujeres persiguen los mismos bienes, y cada uno lo hace a su modo, sin que el «modo» en cuestión forme parte de lo que se intenta[355]; lo único que se intenta es el bien. Dicho de otro modo: «en principio» (naturaleza como *telos*) no hay virtudes específicamente femeninas o masculinas; en todo caso, sólo «en efecto» (naturaleza como facticidad), como un efecto no buscado, de la propia actividad, que se explica sólo por las peculiaridades naturales de la mujer. ¿De qué peculiaridades se trata?

353. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 7, a. 3.

354. «Circumstantia illa quae sumitur ex parte agentis, magis respicit conditiones personae quantum ad proprietates ipsius quam illam substantiam personae. Ex huiusmodi enim conditionibus variatur substantia actus, quia aliquid competit uni quod non competit alii. Praeterea, quamvis persona agens sit prior, tamen conditio quae relinquitur in actu ex agente, circunstant ipsum actum». *In IV Sent*. d. 16, Q. 3, a. 1, sol. II, ad 1.

355. «Et sic patet quod omnium praedictorum est aliqua moralis uirtus, scilicet temperantia, fortitudo, et iustitia; non tamen eadem est uiri et mulieris et aliorum subiectorum, sicut putauit Socrates: sed fortitudo uiri est ad principandum, ut scilicet propter nullum timorem praetermittat ordinare quid faciendum sit: sed in muliere et in quolibet subdito oportet quod sit fortitudo sub ministratiua, ut scilicet propter timorem non praetermittat facere proprium ministerium. Sic etiam differt fortitudo in duce exercitus et in milite». *In Pol. Ar.*, I, cap. X, 1259 b 21, 252-264 (Leonina); lectio X, n. 160 (Marietti). Lo que vale para la fortaleza, vale para las demás virtudes: «Et sicut dictum est de fortitudine, ita dicendum est de omnibus aliis uirtutibus; quae in principante quidem sunt principatiuae, insubiectis autem ministratiuae: et per hoc patet quod non differunt solum secundum magis et minus horum uirtutes, sed aliqualiter secundum rationem». *In Pol. Ar.*, I, cap. 10, 1259 b 21, 254-268 (Leonina); lectio X, n. 160 (Marietti).

Según Aristóteles, en la *Etica a Nicómaco*[356], la primera es la mayor sensibilidad de su naturaleza –una característica derivada de su disposición natural a la maternidad–. Precisamente en esta condición suya más sensible se basa Aristóteles para afirmar que la mujer posee una razón práctica más frágil, lo cual condicionaría su modo específico de vivir la virtud. Podemos razonablemente preguntarnos qué tiene que ver la sensibilidad con la razón práctica, pero Aristóteles tiene una respuesta para ello. Se entiende bien si no olvidamos que tanto para él como para Platón el engaño práctico se debe a los placeres. De ahí, por ejemplo, que este último insistiera en la importancia de la templanza en orden a preservar el juicio recto de la prudencia. A causa de las peculiaridades de su naturaleza corporal, –y debido a la proporción que existe entre cuerpo y alma–, Aristóteles entiende que las mujeres tienden por lo general a no conducir sus afectos *secundum rationem*. *Ut in pluribus* son conducidas por sus afectos[357].

En los contados pasajes en los que se refiere a la mujer, Santo Tomás da muestras de haber asumido sin problemas todos los puntos de vista del griego sobre el tema, incluido el relativo a la debilidad de su razón práctica, que, a mi juicio resulta definitivo –de él, por ejemplo, se sigue la conveniencia de que las mujeres estén alejadas de las funciones de gobierno–. En este sentido, y sin necesidad de contradecir el dato de la mayor sensibilidad de la mujer, me parece que inferir de ahí su inferioridad natural, atendiendo a cómo afecta la sensibilidad a la razón práctica, es algo precipitado. Por de pronto, frente a la insistencia en ese defecto natural de la razón práctica de la mujer, podría alegarse un análogo defecto natural en la razón práctica del varón, proclive a confundir prudencia y técnica, lo cual tampoco es particularmente deseable. Por otra parte, resulta curioso que hoy en día, ese mismo dato, –la mayor sensibilidad de la mujer– se valoraría positivamente y con más simpatía que la fría racionalidad tradicionalmente atribuida al varón.

No es mi intención entrar en una discusión de esa naturaleza. Lo único que me importa señalar, desde un punto de vista filosófico, es que, con base en los mismos presupuestos aristotélicos, lo que Aristóteles juzga como «inferioridad natural» –curiosamente por referencia al uso *práctico* de la razón– sólo permitiría concluir que tal vez la mujer necesite especialmente de

356. «Et ponit exemplum de mulieribus in quibus, ut in pluribus, modicum viget ratio propter imperfectionem corporalis naturae. Et ideo, ut in pluribus, non ducunt affectus suos secundum rationem, sed magis ab affectibus suis ducuntur. Propter quod raro invenitur mulieres sapientes et fortes. Et ideo non simpliciter possunt dici continentes vel incontinentes». *In Ethic. Nic. Ar.,* VII, cap. V, 1148 b 31, 114-119 (Leonina) lectio V, n. 1376 (Marietti).

357. «Set femina cum sit libera habet potestate consiliandi, set consilium eius est inualidum; cuius ratio est quia propter mollitiem naturae ratio eius infirmiter inhaeret consiliatis, set cito ab eis remouetur propter passiones aliquas, puta concupiscentiae, uel irae, uel timoris uel alicuius huiusmodi». *In Pol. Ar.,* I, cap. X, 1259 b 21, 222-228 (Leonina); lectio X, n. 159 (Marietti).

la templanza en orden a deliberar prácticamente con acierto, por la misma razón que un hombre particularmente «proclive a los placeres» se vería más necesitado de esta misma virtud.

Pero de esos «datos naturales» –por lo demás no faltará quién los discuta– no se puede extraer una ley general que impidiera, por ejemplo, acceder a las mujeres a cargos de gobierno o al ejercicio de la justicia. Tal conclusión no sólo sería políticamente incorrecta, sino fundamentalmente injusta, y nuevamente por una razón filosófica, a saber: porque juzgando de ese modo estaríamos privilegiando en el ámbito práctico, el aspecto más fáctico de la naturaleza sobre el aspecto estrictamente normativo –el fin–, que es lo que en el ámbito práctico define al ser humano *como humano*. Ahora bien, si para regular las relaciones entre los hombres hemos de atender al fin, ya no es posible legislar para grupos naturales *qua* grupos, sino que es preciso hacerlo para personas individuales, pues la relación de cada ser humano –hombre o mujer– con el fin es única e irrepetible, y es precisamente de esta relación de lo que depende la dignidad moral. Por eso, si bien es cierto que los oficios arriba mencionados están relacionados con el ejercicio de la prudencia, sería injusto descartar *a priori* la posibilidad de que determinadas mujeres, ni más ni menos que determinados hombres, poseyeran la virtud precisa para ejercerlos bien. Por lo demás, la misma lógica argumental permite defender que la mujer es más apta por naturaleza para determinados actos de relevancia política, en concreto para el consejo[358], lo cual no justifica el negarle por principio a los varones semejante facultad.

En todo caso, desde el horizonte históricamente abierto por la revelación cristiana, así como desde una metafísica creacionista consistente, media un abismo entre afirmar por un lado que la mujer requiere especialmente de la templanza y afirmar por otro la superior dignidad del hombre. La dignidad moral no tiene tanto que ver con la naturaleza como facticidad como con la naturaleza como principio. Cabe pensar incluso, que al afirmar la inferioridad natural de la mujer, Aristóteles estaría sosteniendo tácitamente su superioridad moral, lo cual es igualmente inadmisible[359]. Y la dignidad

358. Cfr. PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, p. 169.

359. No digo ni mucho menos que lo afirme expresamente. Lo apunto únicamente como muestra de inconsistencia. Me baso en lo siguiente: para ARISTÓTELES, el superior merece más amor. Según esto, la mujer estaría más obligada a amar a su marido que al revés. Pero el mismo ARISTÓTELES, que es uno de los autores más predispuestos a exaltar la amistad, afirma, por otra parte, que la amistad consiste más en amar que en ser amado. Si esto es así, tendríamos que, en cierto modo, la mujer comportándose según su naturaleza estaría llamada a mayor dignidad moral. SANTO TOMÁS, por su parte, parece igualar en este aspecto la situación cuando afirma que convenía que Eva fuera creada del varón, para que éste la amara como algo inseparable de sí mismo: «ut vir magis diligeret mulierem, et ei inseparabilius inhaereret, cum cognosceret eam ex se esse productam. Unde dicitur *Gen*. 2, 23-24: *De viro sumpta est: quamobrem relinquet homo patrem et*

ontológica es idéntica para todos los seres de la especie *homo*[360], presente incluso en aquellos individuos humanos que, *per accidens*, no ostenten determinadas características. En efecto, como observa Spaemann, para la fundamentación ontológica clásica, «todas las cualidades empíricas son las formas de aparición externa de una sustancia que no se muestra como ella misma (…) Aquello de una determinada especie que se manifiesta *ut in plurimis*, la mayoría de las veces, es un índice de lo que vale siempre para esa especie porque le es esencial»[361].

Por tanto, ni una razón práctica asimilada a la técnica, ni una dejación de la razón al sentimiento, valen para dirigir una vida humana. Sólo la prudencia puede hacerlo, y para ello requiere de la virtud moral. La mujer no es criterio para el hombre, ni el hombre lo es para la mujer. Uno y otra tienen un único criterio, que se toma del fin, y se plasma en virtudes. En la virtud, naturaleza y razón se concilian, y la personalidad se constituye de una manera armónica. Sin duda, valorar en mayor o menor medida ciertas dimensiones humanas dependerá del momento histórico en que se viva; esta valoración puede contribuir a desvelar aspectos olvidados, pero no modifica lo esencial: junto a la perfección humana –del hombre o de la mujer– por la virtud, parece razonable mantener que existe una cierta diferencia entre los sexos, que afecta al modo de realizar las virtudes en uno y otro caso. Por lo demás, es tan carente de sentido preguntar si es mejor la fortaleza de los hombres o de las mujeres, como preguntar si es mejor la fortaleza de Juan o de Pedro. Para Pedro la suya; para Juan la suya. Cada uno se perfecciona por su propia virtud. Desde un punto de vista extrínseco, tal vez la de Juan sea mejor para dirigir una empresa, y la de Pedro para resistir la adversidad, pero tal cosa no puede decidirse *a priori*; es un asunto fáctico. Lo mismo sucede en el caso del varón y la mujer, cuando se trata de aptitudes para determinadas tareas: excluyendo la natural aptitud de la mujer para la maternidad –que podría verse como un «trabajo» para el que la naturaleza dispone cuidadosamente su organismo–, las diferentes aptitudes no pueden determinarse *a priori*, por ser un asunto fáctico. Por ello, sería injusta una legislación que limitara *a priori* las profesiones accesibles a las mujeres.

matrem, et adhaerebit uxori suae. Et hoc maxime necessarium fuit in specie humana, in qua mas et femina commanent per totam vitam: quod non contingit in aliis animalibus». *S. Th.* I, Q. 92, a. 2, sol.

360. En efecto: afirmando que el ser racional es el ser querido por sí mismo no hacemos constituir la mayor dignidad –el ser querido por sí mismo– en la mayor racionalidad, porque la racionalidad de la que ahí se habla no es cuestión de grados. Un deficiente mental es igualmente digno, porque la suya es una naturaleza igualmente racional; la «deficiencia» en cuestión pertenece una vez más al ámbito de la naturaleza como efecto.

361. SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, p. 108.

CAPÍTULO V
LA MALA ACCIÓN

El modo en que a lo largo de los capítulos anteriores se ha ido planteando el tema de las relaciones entre naturaleza y razón ha de servir para abordar en este capítulo la controvertida cuestión de los «actos intrínsecamente malos», un punto central de la moral tradicional que por razones de muy diversa índole –por lo general nacidas en el ámbito de la teología moral[1]– ha sido puesto en tela de juicio en nuestro tiempo, viniendo a ser como la piedra de toque tanto de la confrontación entre las éticas deontológicas y las éticas teleológicas como, en particular, de la polémica entre la interpretación tradicional y la proporcionalista de Tomás de Aquino (sin que ello comporte el contarle a él, sin más precisiones, entre los dentologistas). En efecto, si bien, como acabo de apuntar, se trata de una polémica desarrollada preferentemente en círculos teológicos[2], en

1. En particular, fue la publicación de la Encíclica *Humanae Vitae* lo que desató la polémica al respecto, una polémica que ha servido para poner de manifiesto ciertos malentendidos en torno a la noción de ley natural. Cfr. PINCKAERS, S., O. P., *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Etudes d'ethique chrètienne, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Editions du Cerf Paris, 1986, especialmente capítulos III y IV; cfr. MULLADHY, B., O. P. *The meaning of the Term 'Moral' in St. Thomas Aquinas*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1986; cfr. RHONHEIMER, M., *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien, 1987; FINNIS, J., *Moral Absolutes*. *Tradition, Revision, and Truth*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1991; cfr. BELMANS, T., O. P., *Der Objektive Sinn menschlichen Handelns: zur Ehemoral des hl. Thomas*, Patris Velag, Vallender-Schönstatt, 1984.

2. La controversia se ha reavivado en los últimos años, a partir de la publicación de la Encíclica *Veritatis Splendor*. Cfr. RHONHEIMER, M., «'Intrinsically evil acts' and the moral

modo alguno es ajeno a ella el rumbo tomado por la ética moderna y, más en general, la filosofía moderna. Muy al contrario, ha sido el mismo rumbo tomado por la ética moderna el que a menudo figura en la base del actual cuestionamiento de los actos intrínsecamente malos. Por esta razón, antes de considerar propiamente este tema, confrontando los textos de Santo Tomás con la interpretación proporcionalista, me ha parecido conveniente esbozar los rasgos principales de las teorías éticas hoy más aceptadas, teniendo a la vista la presentación que a lo largo de este trabajo se ha venido haciendo de la ética tomista. Pienso que esto nos pondrá en condiciones de apreciar mejor las diferencias de fondo existentes entre un planteamiento y otro.

1. SANTO TOMÁS Y LAS ÉTICAS ILUSTRADAS

Así pues, lo que hemos venido defendiendo en esta investigación podría resumirse en las siguientes tesis: sobre la base de un concepto teleológico de naturaleza hemos caracterizado la humana como una naturaleza *per se* orientada al bien universal en virtud de la *voluntas ut natura*, un apetito que aun cumpliendo esencialmente la misma función que el apetito natural y el sensitivo desempeñan en otros seres naturales, se distingue de ellos en una nota fundamental: ser precedido por el intelecto de los primeros principios, asunto éste de una gran relevancia a la hora de conocer el estatuto de las inclinaciones naturales humanas. En efecto: partiendo de ahí hemos afirmado que la *voluntas ut natura* informa el dinamismo particular de cada una de esas tendencias, denegándoles el estatuto de simples dinamismos empíricos y encaminándolas desde el principio al bien humano, donde todas y cada una de ellas encuentran su más pleno y cabal sentido. En consecuencia, el fin de estas inclinaciones no es simplemente «premoral», sino estrictamente moral, realizándose únicamente en la acción que promueve el bien humano, esto es, el *bonum rationis*[3].

viewpoint: Clarifying a central teaching of *Veritatis Splendor*», en *The Thomist*, 58, (1994), pp. 1-39. Este artículo fue contestado por R. MCCORMICK con otro titulado «Some Early Reactions to *Veritatis Splendor*», en *Theological Studies* 55, (1994), pp. 481-506, el cual, a su vez, motivó la réplica de RHONHEIMER con «Intentional Actions and the Meaning of Object: A Reply to Richard McCormick», en *The Thomist*, 59, (1995), pp. 279-311.

3. «Virtutes theologicae hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem. Hoc autem contingit secundum duo. Primo quidem, secundum rationem vel intellectum: inquantum continet prima

Por lo que al bien humano se refiere hemos dicho ante todo que se trata de un bien práctico, es decir, un bien que resulta de introducir en todas y cada una de nuestras acciones la medida de la razón, asunto éste que en sí mismo es objeto de una virtud dianoética: la prudencia. Hemos visto también que cuando nuestras acciones están guiadas por la prudencia su ejecución redunda en la adquisición de las virtudes morales, pudiendo éstas describirse como el intrínseco fortalecimiento racional de las tendencias humanas en su natural rectitud tal y como es conocida por la sindéresis.

A lo anterior habría que añadir que la virtud, además de ordenar al hombre a su fin connatural, por lo que tiene de rectificación del apetito, colabora en lo que puede al enderezamiento del espíritu humano hacia su fin último que es Dios[4], si bien tal cosa, en el presente estado de nuestra naturaleza –y en mayor medida en cuanto el fin del hombre es sobrenatural[5]– no tiene de hecho lugar sin la intervención de la gracia y las

principia universalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis quam in agendis. Secundo, per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 62, a. 3, sol.

4. Para SANTO TOMÁS es claro que Dios es el último fin del hombre, al que se ordenan nuestra razón y nuestra voluntad: «Ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur prout est naturae principium et finis, secundum tamen proportionem naturae. Sed ad ipsum secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter». *S. Th.* I-IIae, Q. 62, a. 1, ad 3.

5. No entro aquí en la espinosa cuestión acerca del fin natural y sobrenatural, que SANTO TOMÁS, hábilmente, supo eludir con prudencia en la estructuración de los artículos del *Tratado de la Bienaventuranza*. Al respecto apuntaré tan sólo una idea. Como es conocido, este Tratado comienza con una consideración formal del fin último, para seguir luego con una averiguación dialéctica del contenido material de tal fin. Este es, en efecto, el tenor de la Q. 2, donde SANTO TOMÁS se pregunta sucesivamente si la felicidad humana consiste en las riquezas, en los honores, en la fama o gloria, en el poder, el algún bien del cuerpo, en el placer, en algún bien del alma, y, por fin, en algún bien creado. Me parecía interesante reparar en esta culminación negativa de la Q. 2, porque esto es todo lo que, a mi juicio, da de sí una indagación simplemente humana del contenido de la felicidad. De una manera negativa, tal indagación concluye considerando la insuficiencia de cualquier bien creado, para realizar la razón de bien perfecto. Implícitamente, por supuesto, se apunta a Dios como el que único que puede satisfacer la voluntad humana. De qué modo es otra cuestión. Como es sabido, SANTO TOMÁS hace consistir la felicidad perfecta en la visión de la esencia divina. Aunque él muestra cómo esto se encuentra en conformidad con la teleología de la razón humana, afirma también que excede todas las expectativas de la humana naturaleza (cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 5, a. 5). Por eso por un lado afirma que la efectiva visión de Dios que constituye el *telos* del hombre, requiere la elevación sobrenatural del entendimiento humano, y al mismo tiempo se atreve a ensayar un argumento racional, por el cual considera que la insatisfacción metafísica de un intelecto que conoce la existencia de un ser sin conocer su esencia, es indicio suficiente de que el fin del hombre consiste en la contemplación de la esencia divina (cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 3, a. 8). Buena parte del «problema» se debe a que el mismo fin connatural al hombre o de felicidad humana tiene el carácter de un compromiso entre la actividad especulativa –por la cual se posee de algún modo la idea de plenitud–, y la actividad práctica, que debe tomar a su cargo la ordenación de todas las actividades humanas –incluida la especulativa. Si a esto se añade

virtudes teologales[6]. En todo caso, interesa al menos dejar apuntado que afirmando que Dios es el único Bien en el que cabe cifrar la felicidad perfecta[7], no se excluye la necesidad de promover la rectitud natural de la voluntad mediante el cultivo de las virtudes morales, pues, según dice Tomás de Aquino, Dios respeta el orden natural[8]. También hemos dicho, por otro lado, que afirmar la primacía de la virtud en la tarea de hacer bueno al hombre no significa excluir la necesidad de hablar de normas. Estas cooperan en la promoción de la virtud[9], y de su respeto depende, en puntos fundamentales, la preservación de la integridad del bien humano[10].

que después del pecado al hombre no le es posible vivir siquiera a la altura de su fin connatural sin la ayuda de la gracia, y que, de hecho, el fin suyo excede las posibilidades de la sola naturaleza, es fácil comprender que la dialéctica natural-sobrenatural se preste a numerosos equívocos.

6. «Per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur (cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 5, a. 7). Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas (cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 5, a. 5). Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam sciilcet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem (…). Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam. Unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia, ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adiutorio divino. Et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicae: tum quia habent Deum pro obiecto, inquantum per eas recte ordinamur in Deum (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 62, a. 1, sol.

7. Tanto ARISTÓTELES como SANTO TOMÁS entienden que la felicidad tiene que ver con «poner el alma en acto». Ahora bien, el alma humana es susceptible de dos tipos de actividad diferentes –especulativa y práctica–, de las cuales la primera es perfecta en sí misma, mientras que la segunda incluye siempre cierta transitividad, relativa precisamente al bien universal que es objeto de la voluntad, pero que, en el ámbito de la acción se encuentra siempre particularizado. Es justamente esta diferencia entre el bien universal, que es el objeto proporcionado de la voluntad humana (cf. *S. Th.* I-IIae, Q. 5, a. 8), y el bien de la acción, que es siempre particular, lo que a juicio de SANTO TOMÁS permite calificar de «imperfecta» la felicidad humana bosquejada por ARISTÓTELES en términos de vida *secundum virtutem*, cifrando la felicidad perfecta en la posesión de Dios, que es el Bien universal que de una manera concreta satisface la potencial universalidad de la voluntad humana. De este modo, aunque la virtud siga siendo un concepto central en el pensamiento moral de SANTO TOMÁS, eventualmente pondrá el acento con más fuerza que ARISTÓTELES en la función rectificadora del apetito propia de la virtud, que, de este modo, dispone la voluntad del hombre hacia Dios.

8. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 5, a. 7, sol.

9. «(…) Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit quae bonum facit habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter vel secundum quid (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 92, a. 1, sol. El hacerlos buenos *secundum quid* lo refiere SANTO TOMÁS al caso de las leyes injustas y tiránicas, que no hacen buenos a los hombres radicalmente –en orden a la justicia divina–, sino sólo conforme a un régimen político concreto. Respecto a esto, cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 92, a. 1, ad 4. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 96, a. 4, sol.

10. De acuerdo con la clasificación de los actos en buenos *ex genere* –actos de las virtudes–, actos malos *ex genere* –actos de los vicios– y actos indiferentes, SANTO TOMÁS distingue tres tipos

Así las cosas, la diferencia esencial entre el planteamiento tomista de la moral y los sistemas morales ilustrados, bien pudiera expresarse apelando no ya al propio Tomás de Aquino, cuanto a su principal maestro clásico. Se recordará, en efecto, cómo casi al término de la *Ética a Nicómaco*, recapitulando lo visto y pronto para dar el paso a la política, consideraba Aristóteles las tres causas a las que se suele atribuir «el llegar a ser buenos»: «El llegar a ser buenos piensan algunos que es obra de la naturaleza, otros que del hábito, otros que de la instrucción»[11]. Articular adecuadamente esos tres elementos apuntados por Aristóteles, señalando qué papel desempeña cada uno en la configuración de la vida buena, puede considerarse la principal tarea de la filosofía moral de inspiración clásica. A partir de ahí, la virtud y la ley constituyen para Aristóteles los pilares sobre los que descansa la vida humana feliz. Algo análogo podría decirse del planteamiento de Santo Tomás, bien entendido que la explícita referencia a Dios abre para la acción humana un horizonte inédito, al tiempo que imprime al empeño moral una urgencia desconocida para el griego.

Pues bien, frente a ese planteamiento de la ética articulado en tres momentos –naturaleza, razón, hábitos– sobre el fondo de la felicidad, la ética moderna se distingue por haber sobrecargado el papel de la razón, y haberse centrado más en el tema de la justicia que en el de la felicidad. De alguna manera, tal cosa puede explicarse a la vista de las transformaciones sociales vividas en la edad moderna, que, según Spaemann, habrían acentuado la problematicidad interna a la convivencia social, poniendo ante los ojos la ausencia de armonía entre el interés de cada individuo por el logro de su felicidad, y el interés de los demás por el logro de las suyas[12]. Ahora bien, en sí mismo, el desplazamiento del centro de gravedad de la ética no hubiera constituido un problema de no haber ido acompañado del referido monopolio de la ética por parte de la razón, en defecto de la naturaleza (teleológica) y los hábitos. En contrapartida, la pérdida de vigencia del tratado de las virtudes, unido al desplazamiento del problema moral hacia la cuestión de la justicia, estaba destinado a favorecer la asimilación de la ética al derecho, dando entrada a planteamientos excesivamente extrinsecistas de la moral, en los que el bien moral terminó por identificarse en muchos casos con el simple cumplimiento de normas. Del cumplimiento de normas –sea por deber o sea conforme al deber– se hizo entonces la clave de la ética. En ese ambiente nacieron, por

de leyes: preceptivas, prohibitivas y permisivas, a las que añade las punitivas, con las que la se induce al cumplimiento de la ley. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 92, a. 2, sol.

11. *Ethic. Nic.*, X., 1179 b 20.

12. Cfr. SPAEMANN, R., *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, p. 26.

lo demás, los grandes sistemas éticos modernos –el kantiano y el utilitarista– que se encuentran en la raíz respectivamente de otras propuestas deontologistas y consecuencialistas más actuales. Y es que, aunque utilitarismo y consecuencialismo no son términos sinónimos[13], cabe reconocer en el utilitarismo los presupuestos básicos que definen el modo de razonar consecuencialista[14].

Como es sabido, para el utilitarismo clásico, existe un criterio racional de moralidad según el cual es moralmente correcta aquella acción que contribuya a la promoción de la máxima felicidad del mayor número de personas, presupuesto que el concepto «felicidad» se interpreta en términos de placer y satisfacción[15]. En este sentido, es claro que el utilitarismo

13. El término «consecuencialismo» fue introducido por E. ANSCOMBE en el debate filosófico, en su artículo «Modern Moral Philosophy», en *Philosophy* » de 1958, pp. 1-19. «Por una serie de circunstancias históricas, la teoría utilitarista se presenta como paradigma del consecuencialismo, y hasta podría decirse que el concepto de éste se ha obtenido por sublimación del concepto de aquel. Pero existen versiones no utilitaristas del consecuencialismo, que, a diferencia del utilitarismo, no valoran las consecuencias en términos de bienestar o satisfacción o, en definitiva, estados de conciencia. Un ejemplo lo ofrece G. E. MOORE cuando argumenta en favor de la obligación de procurar la existencia de un mundo bello aunque nadie disfrute contemplándolo. Aunque se ha calificado su teoría de utilitarismo idealista, no parece correcto hacerlo, puesto que lo que ha de maximizar el agente es algo que, aun siendo intrínsecamente bueno, no es un estado de conciencia (…) La estrecha asociación entre consecuencialismo y utilitarismo se debe a que éste se ha consolidado a lo largo de los dos últimos siglos como una de las doctrinas más coherentes aunque controvertidas –y, por eso mismo, vivas– de la filosofía moral y política (…)». GUTIÉRREZ, G., «La *Veritatis Splendor* y la Etica Consecuencialista Contemporánea», en *Comentarios a la Veritatis Splendor*, Bac, Madrid, 1994, pp. 233-255, p. 244.

14. «Lo que caracteriza la tesis consecuencialista es especificar, en primer lugar, un criterio de valoración para ordenar estados de cosas globales de mejor a peor desde un punto de vista impersonal y, en segundo lugar, requerir del agente que actúe siempre de forma que produzca el estado de cosas más valioso de que sea capaz. Para ello la teoría ofrece tanto criterios para valorar estados de cosas como principios para juzgar de la corrección de las decisiones, las acciones o los conjuntos programados de éstas que constituyen las políticas (*policies*) de los agentes. Estas características le confieren su condición de teoría práctica, que difiere por su estructura y su función de las teorías estrictamente científicas». GUTIÉRREZ, G., «La *Veritatis Splendor* y la Etica Consecuencialista Contemporánea», p. 234.

15. Tras caracterizar la racionalidad utilitarista por cuatro notas (conmensurabilidad de los bienes, agregación de individuos cuando se trata de determinar los móviles de conducta de un colectivo, maximización de resultados con los recursos disponibles, y condición exógena de las preferencias –lo cual comporta una concepción instrumental de la racionalidad–, M. NUSSBAUM hace notar las diferencias entre el utilitarismo clásico y el contemporáneo: «The classical theories of Bentham and Sidgwick focus on normative rather than explanatory uses of utility and, within the normative project, on a radical idea, according to which the proper aim of both personal and social choice is the maximization of the sum total of (or in some versions, the average of) human happiness, usually understood as pleasure of satisfaction (…) By contrast, contemporary rational-choice theorists usually focus on explanatory-predictive rather than normative claims; they claim to provide models that enable us to predict behavior, not to give directions for change in behavior. And their descriptive theory, far from focusing on altruism, holds that the end of individual rational choice is always the maximization of the satisfaction of individual self-interest. Altruism can be

es un cierto tipo de hedonismo, si se quiere, un hedonismo sofisticado[16]. Lo que me interesa destacar de esta postura, sin embargo, es que la felicidad, así entendida, figura como un objetivo extrínseco al razonamiento dirigido a promoverla, que, por esta razón, podría en parte ser asimilado al razonamiento técnico[17]. Tal vez por eso, las éticas teleológicas[18] se han ido abriendo paso con tanta facilidad en nuestro mundo: porque la tecnificación de nuestras sociedades colabora en la tarea de familiarizarnos con este modo de razonar. Entre las notas características de este razonamiento figura, en efecto, una que hace dos capítulos considerábamos al hilo de Aristóteles: el razonamiento del arte se ordena a un fin particular. En contrapartida, el de la prudencia se ordena a la vida buena en general. Reparábamos entonces en esa indicación de Aristóteles según la cual la buena acción que prescribe la prudencia es, *en sí misma*, fin.

En parcial sintonía con esta observación de Aristóteles, y en abierta contradicción con la ética utilitarista[19], se encuentra la distinción que Kant establece entre imperativos hipotéticos y categóricos: mientras que los primeros prescriben una acción como medio para otra cosa que es la que en verdad se quiere, los segundos prescriben una acción *por sí misma*[20]. Como sabemos, para Kant sólo los categóricos tienen la virtualidad de principiar razonamientos propiamente morales, porque sólo ellos preservan la forma misma del deber. Los imperativos hipotéticos, por el contrario, rigen también la acción, pero atendiendo a otros criterios. Ahora bien, precisamente aquí Kant introduce una nueva diferencia que servirá para marcar las distancias con respecto a Aristóteles, pues entre los imperativos

accommodated in these behavioral assumptions only if it is understood instrumentally –doing a good turn for someone else in some way helps me to maximize my utility or my preference–satisfaction». NUSSBAUM, M., *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Beacon Press, Boston, 1995, pp. 15-16.

16. Cfr. MILL, J. S., «Utilitarianism», en *Essays on Ethics, Religion and Society*, Ed. J. M. Robson, University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, 1969, pp. 205-259, p. 210.

17. «Lo distintivo del consecuencialismo –utilitarista o no– es su propuesta de identificar previamente lo que es bueno para el hombre con independencia de toda noción moral y definir posteriormente lo moralmente correcto como aquello que maximiza lo bueno. Esto hace que desde otras perspectivas teóricas –por ejemplo, la kantiana– el consecuencialismo no aparezca tanto como una forma alternativa de justificación moral de la conducta como una alternativa a la moral misma, pues su propósito de integrar la moralidad en una teoría general de la racionalidad práctica equivale en realidad a reducir la moral a la prudencia». GUTIÉRREZ, G., «La *Veritatis Splendor* y la Etica Consecuencialista Contemporánea», p. 245.

18. Bajo este término se suelen agrupar las éticas que operan con una racionalidad de filiación utilitarista, incluyendo las morales proporcionalistas, a las que todavía nos hemos de referir.

19. Valga esta observación como un punto de contraste con el planteamiento de RAWLS quien en su libro *Political Liberalism*, a menudo asimila el utilitarismo a la postura aristotélica. Cfr. RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 134-135.

20. Cfr. KANT, I., *GMS*, BA 40.

hipotéticos Kant cuenta no sólo los imperativos técnicos sino también los pragmáticos, que son, a su juicio, los propios de la prudencia[21]. En este sentido, los razonamientos prudenciales no serían ellos mismos morales[22].

A esta conclusión llega Kant porque considera que la prudencia tiene la misión de prescribir los modos de acción convenientes para promover la felicidad[23], que él, como Mill, entiende también en términos extramorales[24]. Precisamente por esto, encomienda la moral a la autonomía de la razón práctica[25], y rechaza toda fundamentación de la moral en la naturaleza, por considerarla una instancia heterónoma. En ello consiste el racionalismo de la ética kantiana; un racionalismo que, llevado al extremo, abocaría a un rigorismo moral en franca contradicción con las condiciones reales en las que se ha de desenvolver la vida humana[26]. Por lo demás, también la ética utilitarista merecería llamarse racionalista –aunque el suyo sea un racionalismo de distinto signo, resultante de asimilar el razonamiento moral al técnico– pues también en este caso se deja al margen la naturaleza.

21. Cfr. KANT, I., *GMS*, BA, 43, 44.

22. KANT distingue dos sentidos de prudencia: lo que él llama prudencia del mundo, y lo que llama prudencia individual. Por la primera entiende la simple habilidad que un hombre tiene para influir en otros usándoles para sus fines particulares. Por la segunda entiende la habilidad de unificar todas sus intenciones hacia el propio beneficio duradero, siendo este el principal sentido de la prudencia, al que se ordena el primero. Cfr. KANT, I., *GMS*, BA 43. Como se ve, lo importante aquí es cómo se entienda el concepto de propio beneficio o ventaja (*Vorteil)*. KANT mismo entiende que la prudencia se ordena a la felicidad, pero al mismo tiempo mantiene la separación de moral y felicidad en unos términos tan tajantes que excluyen en principio la consideración de la prudencia como virtud moral, asimilándola en la práctica a la simple habilidad. En rigor, esto es lo que él hace en BA 48, donde señala expresamente que la diferencia entre una y otra reside en que la habilidad se define en atención a un fin posible, mientras que la prudencia se define en atención a un fin dado (la felicidad entendida en términos extramorales).

23. Cfr. KANT, I., *GMS*, BA, 46, 47.

24. Cfr. KANT, I., *GMS*, BA, 91.

25. Hablando de la razón, dice KANT, «Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftiges Wesens, von ihr selbst als frei angesehen werden». KANT, I., *GMS*, BA 101.

26. Para ARISTÓTELES, a diferencia de lo que ocurrirá con los estoicos –con los cuales tiene KANT muchos puntos en común–, la virtud moral no es mera racionalidad: no excluye las pasiones, sino que las asume. En parte, la tarea de la prudencia es introducir orden en el modo de habérselas con las pasiones. Eso no comporta, sin embargo, la sumisión de la razón a la naturaleza de tal modo que quede excluido, por ejemplo, el progreso técnico (como teme MILL), ni tampoco la subordinación de la razón a tendencias meramente biológicas, entre otras cosas, porque las tendencias humanas no son meramente biológicas, sino que, como hemos visto, están abiertas e incluso reclaman una modulación racional. Más aún: sin esa modulación no se puede hablar, en rigor, de felicidad humana. Todo ello explica que en ARISTÓTELES la moralidad no se vea en contradicción con la felicidad, sino que se vea, más bien, como la forma misma de la vida feliz.

Para ambas éticas, en efecto, la razón figura como única norma de moralidad, olvidando las otras dos instancias que Aristóteles traía a la consideración, cuando discutía el modo de «llegar a ser buenos»: la naturaleza y los hábitos. En particular, el olvido de los hábitos[27] aboca irremisiblemente a perder de vista la coimplicación de naturaleza y razón en el razonamiento ético, y, en último término, a desvincular libertad y naturaleza. A partir de ahí, lo único que distingue a kantianos y utilitaristas no es sino su diferente concepto de razón práctica, del cual derivan distintas normas racionales de actuación. Así, para las éticas deontológicas[28], el criterio de moralidad de un acto depende enteramente de la rectitud de la máxima[29] que lo prescribe, midiéndose dicha rectitud, no por referencia a la utilidad que eventualmente podría derivarse de dicha máxima[30] (como el utilitarismo), sino por la posibilidad o no de universalizarla, es decir, la posibilidad de constituirla o no en ley universal válida para todo ser racional[31].

Precisamente en este punto, Mill cree detectar una cierta incoherencia en el planteamiento kantiano, pues observa que, a pesar de rechazar expresamente el recurso a las consecuencias para valorar moralmente los actos, Kant no deja de referirse a ellas a la hora de juzgar la rectitud de la máxima[32]. En este sentido es oportuno destacar la diferencia que existe entre un «utilitarismo de la regla» y un «utilitarismo de la acción»[33]. Lo propio del utilitarismo de la regla, según Spaemann, es que no relaciona directamente las acciones con la optimación del estado del mundo, sino que se limita a exigir que sigan aquellas reglas cuya observancia general acarrea en conjunto más utilidad que daño. Ahora bien –sigue Spaemann–, «el utilitarismo de la regla es una posición ambigua. En el fondo no es una au-

27. «El hombre es optimable precisamente porque su energía está ya formalizada, y por tanto, lo ulterior es una hiperforma del principio, una forma más alta, un hábito. Es ésta una diferencia precisa y de enorme alcance (se refiere a lo que se puede esperar) entre la concepción aristotélico-tomista la concepción moderna del hombre». POLO, L., *Presente y Futuro del Hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 99.

28. Al menos para las éticas fieles a KANT. Cfr. EBELING, H., *Der multikulturelle Traum. Von der Subversion des Rechts und der Moral*, Europäische Verlangsanstalt, Hamburg, 1994. EBELING critica fuertemente las éticas dialógicas de HABERMAS y APEL, quienes sin embargo, reclaman para sí un apoyo en la ética kantiana.

29. KANT distingue entre máxima y ley: la primera es un principio subjetivo, la segunda un principio objetivo de actuación. Cfr. KANT, I., *GMS,* BA 52. En la *Krp*, cuenta a ambos ente los principios prácticos que son fundamento de las variadas reglas prácticas. Cfr. KANT, I., *Krp* A, 35.

30. Cfr. KANT, I., *GMS*, BA, 3, 4.

31. Cfr. KANT, I., *GMS*, BA, 17.

32. Cfr. MILL, J. S., «Utilitarianism», en *Essays on Ethics, Religion and Society*, Ed. J. M. Robson, University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, 1969, p. 207.

33. Cfr. GUTIÉRREZ, G., «La Veritatis Splendor y las Eticas Consecuencialistas», pp. 249 y ss.

téntica alternativa al llamado utilitarismo del acto: o bien es solamente un utilitarismo perfeccionado del acto, o bien no es forma alguna de utilitarismo»[34]. Sucede lo primero –utilitarismo perfeccionado del acto– cuando el seguimiento de la regla se procura porque contribuye él mismo al fortalecimiento de una regla que es beneficiosa. En este caso, en efecto, el fortalecimiento de una regla beneficiosa cuenta como una de las consecuencias a tener en cuenta a la hora de actuar.

Algo diferente sucede cuando el utilitarismo de la regla insiste en la observancia, sin excepción alguna, de reglas benéficas en su conjunto, no deteniéndose a considerar si el obedecerlas en un caso determinado tiene alguna relevancia para fortalecer su posterior validez[35]. Este es el caso que considerábamos en el capítulo anterior al referirnos a las normas sobre el uso de la sexualidad. Ya entonces llamábamos la atención sobre la semejanza existente entre el planteamiento de Kant y el del Aquinate, cuando argumentaba la incorrección de una norma fundándose en la radical inutilidad de lo *contra naturam*. En este caso, comprobar la «inutilidad» de una conducta concreta no sería más que un modo de verificar la falsedad interna de dicha conducta, bien entendido que no se trata tanto de que el desorden de dicha conducta resida en su inutilidad cuanto de que dicha inutilidad radical revela su desorden interno. El desorden moral depende de otra cosa: de que con ello se hace daño al ser humano, que es un ser querido por sí mismo, lo cual equivale a decir que no está en función de otra cosa (y, por tanto, tampoco en función de eventuales estados de cosas más favorables)[36].

A pesar de converger en ese punto, existen diferencias importantes entre los planteamientos morales de Tomás de Aquino y de Kant. Tales diferencias se advierten sobre todo al examinar cómo se norma positivamente la conducta y, en particular, al reparar en el diferente papel que asignan la prudencia en el razonamiento moral. Como ya hemos apuntado, para Kant la prudencia sólo guía razonamientos pragmáticos, no propia-

34. Cfr. SPAEMANN, R., *Felicidad y Benevolencia*, pp. 185-186.

35. *Ibidem*. Cfr. PORTER, *The Recovery of Virtue. The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, Westminster, John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1990, p. 132.

36. «La noción de estados de cosas designa configuraciones del mundo específicamente definidas por –o por sus efectos en– los estados –en el sentido más amplio del término– de las personas que los integran y que, como tales, son tanto objeto de las preferencias y las elecciones de los agentes como producto de sus acciones individuales y colectivas: la felicidad, el bienestar, la realización de un determinado ideal, etc., Dado que estos estados de cosas son esencialmente configuraciones complejas de estados personales, es habitual referirse a ellos como 'estados sociales' (concepto tomado de los análisis ético-económicos de las preferencias colectivas». GUTIÉRREZ, G., «La *Veritatis Splendor* y la Etica Consecuencialista Contemporánea», p. 247.

mente morales. En cambio, esta virtud desempeña un papel central en el planteamiento de Santo Tomás. El asunto no deja de tener sus consecuencias: en la medida en que la prudencia permite calibrar la vigencia real de las normas universales positivas en las circunstancias concretas, la ausencia de esa virtud en un sistema ético, hace difícil esquivar esa cierta impresión de rigidez que acompaña inevitablemente a las éticas deontológicas y que, de manera comprensible, ha podido originar la contraposición weberiana entre «ética de la convicción y ética de la responsabilidad»[37].

En esa contraposición, la «ética de la responsabilidad» es otro nombre para las éticas teleológicas, en las que se atiende a las consecuencias derivadas de la propia acción, teniendo presente el mundo circundante; la «ética de la convicción», en contrapartida, representa la postura del «deontologista» dispuesto a que «se haga la justicia, aunque perezca el mundo»: por supuesto tiene en cuenta las consecuencias de sus actos, pero sin pretender responsabilidad por todas ellas, pues entiende que dependen de factores no controlables por él[38].

Naturalmente se trata de una simplificación; las dos posturas están exageradas y llevadas a un extremo. La justicia de la que ahí se habla, por ejemplo, es la rectitud de la máxima presente en la conciencia del agente; una justicia que se plantea en conflicto sistemático con la máxima de aquel que presumiblemente actuaría atendiendo solamente a las consecuencias de los actos, que es lo característico de las éticas consecuencialistas. Para éstas, lo determinante en la definición moral de un acto viene dado por sus consecuencias. En todo caso, es cierto que la máxima del consecuencialista le llevaría en principio a valorar moralmente un acto atendiendo a las consecuencias previsibles que de él se siguen. Por eso su previsión racional puede verse como un anticipo de ciertos fines, donde la palabra fin *(telos)*, en realidad, viene a ser sinónimo de «efecto». Presuponiendo que nuestras acciones causan efectos negativos y positivos, las diferentes éticas consecuencialistas proponen distintos criterios racionales para examinar qué acciones promoverían más efectos positivos y, por tanto, qué acciones habría que poner en práctica[39]. Esos criterios racionales serían los criterios de moralidad que habría que aplicar en cada situación. Otro tipo de éticas teleológicas, más complejas y elaboradas, son las morales proporcionalistas, en las que la norma moral se extrae de

37. Cfr. WEBER, M., «Politik als Beruf», B57 3-17, en *Max Weber Gesamtausgabe*, 17, I, Hrsg. W. J. Mommsen & W. Schluchter, J. & B. Morgenbrod, J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, Tübingen, 1992, p. 237.

38. Cfr. WEBER, M., «Politik als Beruf», B 57, 17-B 58, 16.

39. Cfr. SPAEMANN, R., *Felicidad y Benevolencia*, p. 185.

un razonamiento que considera la proporción entre «bienes y males premorales»[40] que en cada acción se ponen en juego.

Sea como fuere, conviene dejar claro que aquella contraposición de Weber entre la ética de la convicción y ética de la responsabilidad, si bien es útil desde el punto de vista de la sistematización de las éticas ilustradas, no hace total justicia a una multitud de éticas contemporáneas que, en un ejercicio de eclecticismo, acuden indistintamente a argumentos más cercanos al utilitarismo o al deontologismo, según se tercie, a la hora de fundamentar la ética[41]. Con todo, donde la contraposición de Weber se queda corta por completo es a la hora de encasillar el planteamiento de Santo Tomás. Según hemos visto, en efecto, la razón práctica que Tomás de Aquino pone en juego, en la medida en que se perfecciona por la virtud de la prudencia, sabe atender a las circunstancias concretas en las que se realizan los actos, sin dejar por ello de tener en cuenta los principios universales de los que depende el respeto en la acción a la integridad de la naturaleza humana. Y hemos de ver todavía cómo, en su planteamiento, subrayar el papel moral de la intención no significa en modo alguno minusvalorar la relevancia moral de las consecuencias de los actos. Estas dos observaciones bastan de momento para entender cómo la alternativa deontologismo-teleologismo no constituye el único camino en el panorama de la ética.

En este sentido, la reaparición relativamente reciente de las éticas de la virtud de filiación aristotélica[42] en la discusión ética contemporánea, copada hasta hace poco por consecuencialistas y deontologistas, constituye un punto de contraste que ha aportado sin duda savia nueva a este rancio debate. Ciertamente, a las éticas de la virtud se les ha reprochado con frecuencia el no estar en condiciones de responder a las exigencias normativas que plantean la sociedad y el hombre contemporáneo[43]. Aunque sin duda esta objeción se plantea desde un suelo cultural fuertemente condicionado por el modo moderno de plantear las cuestiones éticas, no cabe duda de que en nuestra sociedad existe una fuerte demanda de nor-

40. Ya en el capítulo II se indicaba lo inadecuado de esta denominación, porque, en la medida en que nos comprometemos en una acción, no es posible ya hablar de bienes y males premorales: lo que realmente cuenta es la acción, que, en sí misma, posee ya un valor moral relativo a la naturaleza racional del agente. A propósito del uso de esta terminología –moral/premoral– escribe RHONHEIMER que en sí mismo comporta una nueva modalidad de «falacia naturalista», porque lleva consigo el referirse en términos de moralidad a bienes pertenecientes al *genus naturae*: Cfr. RHONHEIMER, M., *Natur als Grundlage der Moral*, p. 92.

41. Ocurre con el mismo proporcionalismo. Cfr. CAHILL, S. L., «Teleology, Utilitarianism, and Christian Ethics», en *Theological Studies*, 42, 1981, pp. 601-629.

42. Cfr. MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Grijalbo, Barcelona, 1987, tr. A. Valcárcel.

43. Cfr. LENK, H. & ROPOHL, G., *Technik und Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1987.

matividad ética. Como apuntábamos antes, la complejidad creciente de nuestro mundo, ha ampliado de manera inusitada el alcance de las consecuencias de nuestros actos, convirtiendo en un problema acuciante la gestión de los llamados efectos secundarios de nuestras acciones. En este contexto es típico referirse a las decisiones en materia económica: una vez tomada la decisión que sea, el rumbo de los acontecimientos subsiguientes ya no está en nuestra mano, sino que se confía a las leyes (y al azar) del mercado. Esto no nos descubre nada nuevo: la libertad humana nunca ha sido omnipotente, como para ser dueña de las consecuencias de sus actos de manera absoluta. Sin embargo, es un dato a tener en cuenta.

En efecto: el riesgo de que en una situación tal, la acción humana pierda su identidad y se confunda con un evento natural más del mundo, sometido a las mismas leyes técnicas que aquellos, es un riesgo real, y explica en gran medida el auge de las llamadas «éticas de la responsabilidad»[44], en las que sobre todo se atiende a las consecuencias de nuestros actos como criterio de actuación. Lo comprensible de este planteamiento no evita, con todo, el que se favorezcan en unas proporciones igualmente novedosas las posibilidades de dominio del hombre sobre el hombre[45], violando de esta manera el imperativo categórico kantiano que prohíbe tratar a los hombres sólo como medios. Y justamente ahí tenemos planteada la encrucijada a la que se ha visto abocada la ética contemporánea: o atender a las consecuencias de nuestros actos, asumiendo el riesgo de convertir a los hombres en meros medios para conseguir un estado de cosas favorables –que sin duda favorecerá a otros hombres[46]–, o, por el contrario, desentenderse de las consecuencias y subrayar la dignidad inviolable del hombre frente a la amenaza del mundo técnico[47].

En cualquier caso, sea para privilegiar los estados de cosas favorables, sea para defender la dignidad inviolable de la persona humana, la necesidad de «normativizar» un mundo atomizado de bienes se impone con toda su urgencia en el mundo contemporáneo. Es precisamente en ese punto donde suele cifrarse la insuficiencia de una ética como la aristotélica. No es posible discutir ahora esta opinión. Eticas modernas y éticas

44. Cfr. HEIDBRINK, L., «Grenzen der Verantwortung», en *Philosophische Rundschau. Eine Zeitschrift für Philosophische Kritik,* 1994, Bd. 41, pp. 277-300.

45. Cfr. SPAEMANN, R., «Naturaleza», en *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, ed. H. Krings, H. & Baumgarnter, H. & Wild, Ch., Barcelona, Herder, 1978, tr. R. Gabás, pp. 630.

46. Observa FINNIS que para algunos filósofos esto constituye un argumento proporcionalista contra el proporcionalismo (cfr. FINNIS, J., *Moral Absolutes,* pp. 20, 21). Aunque él no lo considera adecuado, a mi juicio dicho argumento reproduce en parte el de TOMÁS DE AQUINO, basado en la inutilidad radical de lo *contra naturam*.

47. Cfr. GUTIÉRREZ, G., «La *Veritatis Splendor* y la Etica Consecuencialista Contemporánea», p. 248.

clásicas se formulan desde perspectivas diferentes[48]. A mi juicio, sin embargo, sigue siendo más urgente rehabilitar la prudencia clásica, y con ella la virtud, que añadir un nuevo sistema normativo a los ya existentes, pues, como ya hemos apuntado antes, por esta vía la ética moderna se ha ido poco a poco centrando en la cuestión de la justicia y asimilándose al derecho, hasta convertirse en una pura cuestión procedimental[49].

También desde este punto de vista, la rehabilitación del aristotelismo tiene un papel que desempeñar. Aristóteles, en efecto, distinguía derecho y ética desde el momento en que creía posible hacer lo justo sin ser por eso justo[50], cumplir la ley sin ser por eso virtuoso, lo cual no quiere decir, como es obvio, que su planteamiento fuera en todo igual al kantiano. En efecto: la perspectiva moral en Aristóteles no se define atendiendo a la forma universal del deber, sino a la virtud, modo de acción del que depende la perfección del obrar humano[51], y, por tanto, del hombre mismo. Ahora bien: sabemos que la perfección humana, para Aristóteles, implica asumir, modulándola racionalmente, la teleología propia de las inclinaciones humanas. Esta es la razón de que, a diferencia de lo que sucede en Kant, el precepto de la razón práctica no venga a contrariar ni a reprimir las tendencias de una naturaleza que se supone radicalmente

48. Suele decirse que mientras que la ética antigua era una ética del arte de la vida y de lo que hace feliz al hombre, la moderna tiende a abandonar la perspectiva del agente individual, en favor de la elaboración de normas universales. Cfr. SPAEMANN, R., *Felicidad y Benevolencia*, pp. 21-22; cfr. ANNAS, J. , *The morality of Happiness*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1993. Cfr. KRÄMER, H., *Integrative Ethik,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.

49. Cfr. EBELING, H., *Der multikulturelle Traum. Von der Subversion des Rechts und der Moral*, pp. 14-15.

50. «Todos están de acuerdo en llamar justicia a la disposición en virtud de la cual los hombres practican lo que es justo, obran justamente y quieren lo justo; y de la misma manera respecto de la injusticia: la disposición en virtud de la cual obran injustamente y quieren lo injusto». *Ethic. Nic.*, V, 1129 a 6-9; «La justicia es la virtud por la cual se dice del justo que practica deliberadamente lo justo». *Ethic. Nic.* V, 5, 1134 a 1-2; «Es posible obrar injustamente sin ser por eso injusto». *Ethic. Nic.* V, 6, 1134 a 17; «Siendo las acciones justas e injustas las que hemos dicho, se comete una injusticia o se obra con injusticia cuando esas acciones se realizan voluntariamente; cuando se hacen involuntariamente, ni se comete injusticia ni se obra con justicia, a no ser por accidente, puesto que se hace algo que resulta ser justo o injusto. Pero el acto justo y la acción justa se definen por su carácter voluntario o involuntario». *Ethic. Nic.* V, 8, 1135 a 15-20.

51. «Toda virtud perfecciona la condición de aquello de lo cual es virtud y hace que ejecute bien su operación; por ejemplo, la excelencia del ojo hace bueno al ojo y su función (pues vemos bien por la excelencia del ojo); asimismo la excelencia del caballo hace bueno al caballo y lo capacita para correr, para llevar al jinete y afrontar a los enemigos. Si esto es así en todos los casos, la virtud del hombre será también el hábito por el cual el hombre se hace bueno y por el cual ejecuta bien su función propia». *Ethic. Nic.* II, 1106 a 14-22. Bajo la palabra virtud, como hemos apuntado, ARISTÓTELES entiende algo más que el mero cumplimiento de reglas. Algunos autores que se han sumado a la ética de la virtud, lo hacen, sin embargo, desde posiciones deontológicas que les llevan a interpretar la virtud en esos términos: como lo que permite cumplir las normas.

desbocada –¿no se advierte aquí la huella protestante de la ética kantiana?–, sino sencillamente a encauzarlas en atención a la integridad del bien humano. Esta es la razón, también, de que en su planteamiento, la ley cumpliera la función de pedagogo, que contribuye a reforzar la educación de los ciudadanos en la virtud[52].

Si es cierto, por otra parte, que la cuestión de las normas universales era secundaria para Aristóteles –desde luego mucho más secundaria que para nosotros–, ello no quiere decir, sin embargo, que estuvieran enteramente ausentes de su ética. Mejor sería decir que se encuentran implícitas en la virtud, que es donde se centra la ética. Podría decirse, en efecto, que a la ética de Aristóteles le interesa el hombre bueno, y el interés dominante de éste, a su vez, no se cifra en conocer los límites más allá de los cuales su acción vendría a ser mala. Muy al contrario, lo que le interesa realmente es buscar el bien y, entretenido en este empeño, deja atrás la cuestión de los límites; sin deliberar siquiera acerca de ellos. Por lo demás, en su búsqueda del bien las normas legales positivas sin duda le son de gran utilidad, pero no confía en ellas hasta el punto de creerse dispensado de comprometerse con el bien de una manera creativa– y por eso está en condiciones de vivir la *epikeia*–; sobre todo no espera que ellas le resuelvan la espinosa cuestión de cuándo aplicar cada norma a cada situación: sabe que eso es cuestión de prudencia[53]. Y a pesar de eso, como apuntaba, la prudencia aristotélica también sabe implícitamente de límites, pues conoce que, aun siendo competencia suya el fijar el término medio de la virtud en las acciones, hay actos que no admiten término medio[54]; y, en

52. «Es difícil encontrar desde joven la dirección recta para la virtud si no se ha educado uno bajo tales leyes, porque la vida templada y firme no es agradable al vulgo, y menos a los jóvenes. Por esta razón es preciso que la educación y las costumbres estén reguladas por las leyes, y así no serán penosas, habiéndose hecho habituales. Y no basta seguramente, haber tenido la educación vigilancia adecuadas en la juventud, sino que es preciso en la madurez practicar lo que antes se aprendió, y acostumbrarse a ello, y también para eso necesitamos leyes y, en general, para toda la vida, porque la mayor parte de los hombres obedecen más bien a la necesidad que a la razón, y a los castigos que a la bondad». *Ethic. Nic*., X, 9, 1179 b 34-1180 a 5.

53. «To know how to apply a rule or even to know which rule to apply requires the exercise of practical judgment; such a judgment would have to pick out of the situation at hand the relevant particulars in order to know which rule is appropriate for it. For example, even applying a rule as absolute as the prohibition against murder requires some grasp of what constitutes murder and a grasp of which situations fall under that prohibition. One cannot intelligently select and apply a rule without some (prudential) grasp of the good that the rule is seeking to secure or to protect. And some rules must be exceptionless, for example the rule against murder, because certains actions, such as murder, operate so unequivocally to destroy these goods». HALL, P. M., *Narrative and the Natural Law. An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1994, p. 40.

54. «No toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las

definitiva, conoce que ella misma depende de la virtud hasta el extremo de que, faltando ésta, corre el riesgo de convertirse en simple astucia[55], o, como diría Tomás de Aquino, *prudentia carnis*.

Precisamente este aspecto de la cuestión –los límites– en el que, de modo expreso, Aristóteles no se mostró especialmente interesado, es, como hemos visto, un tema más explícito en Santo Tomás, quien apunta con nitidez la existencia de unos primeros principios, siempre presentes en el razonamiento práctico correcto. Tales principios son, según estudiábamos, los fines de las virtudes, conocidos por la *ratio naturalis* como fines integradores de los diversos bienes que se nos presentan a la hora de actuar[56].

La referencia explícita a los principios de la moralidad así entendidos, convierten a Tomás de Aquino en el autor más idóneo a la hora de proponer una teoría de la acción que, finalmente, no será otra cosa que una ética entendida no ya como mera ética de normas, sino como una «doctrina de la vida lograda»[57]; capaz, por consiguiente, de integrar los «bienes» que hoy en día se quieren gestionar mediante éticas teleológicas, y la «dignidad» que se quiere defender mediante éticas deontológicas.

Efectivamente, en la ética como doctrina de la vida lograda, la gestión humana de los «bienes» corresponde a una razón práctica, que, lejos de establecer con ellos un cálculo por referencia a posibles consecuencias, procura introducir orden en el modo y el momento de quererlos, entendiendo que el auténtico *bonum hominis*[58] –el bien que pertenece *per se* a la felicidad– se identifica con dicho orden. La virtud moral no consiste en otra cosa; pues la virtud no es un bien al lado de otros bienes, sino el modo racional de querer los demás bienes.

acciones el adulterio, el robo y el homicidio. Todas estas cosas y las semejantes a ellas se llaman así por ser malas en sí mismas, no sus excesos ni sus defectos. Por tanto, no es posible acertar nunca con ellas sino que siempre se yerra» *Ethic. Nic*., II, 6, 1107 a 8-13. Cfr. *Ethic. Eud.,* 1221 b 18-26.

55. «La elección no puede ser recta sin prudencia ni sin virtud, ya que la una determina el fin y la otra hace realizar las acciones que conducen al fin». *Ethic. Nic*., VI, 13, 1145 a 4-6.

56. Cfr. RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft und die Vernunftigkeit der Praxis*: *Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Enstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Akademie Verlag, Berlin, 1994, p. 543.

57. Tomo la expresión de SPAEMANN: cfr. *Felicidad y Benevolencia*, p. 33.

58. «Das *bonum hominis* besteht nicht nur in der Reflexivität der praktischen Vernunft, sondern im Vollzug des vernünftigen Handelns selbst; das bonum rationis zeigt sich konkret als das bonum virtutis, als das erkannte und zum Maß des ethischen Tuns gewordene Gute». SCHOCKENHOFF, E., *Bonum Hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1987, p. 576.

Por lo que a las «normas» se refiere, ya hemos señalado cómo, en la concepción tomista, se hallan claramente al servicio de la virtud[59]. Las normas universales positivas, en efecto, hacen explícitas ciertas exigencias intrínsecas de nuestra naturaleza humana en orden a conseguir su perfección y bien propio. La vigencia de esas normas, como ya se ha dicho, es *semper, sed non ad semper*, siendo competencia de la prudencia reconocer cuándo y cómo conviene aplicarlas[60].

Así pues, para Tomás de Aquino, las acciones humanas no son buenas o malas moralmente por referencia exclusiva a los estados de cosas que promuevan, como sucede en las éticas consecuencialistas; ni tampoco por referencia exclusiva a una máxima racional ajena a las condiciones reales de la vida, como parece ser el caso de las éticas deontológicas. Para Santo Tomás, las acciones humanas son buenas o malas porque desde el principio manifiestan una voluntad *per se* eficaz de secundar o no el bien propio de un ser *de tal naturaleza*. Ese bien no es arbitrario, precisamente porque la naturaleza es una cierta estructura. La estructura en cuestión, que está en la base del obrar moral del hombre es –una vez más lo decimos– la estructura teleológica definida básicamente por los tres géneros de inclinaciones naturales, abiertas de por sí a una prosecución racional consistente, que no es otra cosa que la virtud. Partiendo de un concepto teleológico de naturaleza así entendido, se puede descubrir sin dificultad que algunos actos jamás podrán constituir un camino adecuado para actualizar el bien humano: precisamente aquellos que, de suyo, contradicen la consistencia de los bienes que *per se* pertenecen a la integridad de la naturaleza humana, el *bonum hominis.*

Llegados a este punto, sin embargo, es preciso tener en cuenta las controversias suscitadas en las últimas décadas por los teólogos partidarios de la moral proporcionalista, muchos de los cuales, aun compartiendo de

59. «Intentio cuiuslibet legislatoris est eos quibus legem dat, facere bonos: unde praecepta legis debent esse de actibus virtutum». III *SCG*, c. 115, p. 364 (Leonina); n. 2885 (Marietti); «Finis cuiuslibet legis, et praecipue divinae, est homines facere bonos. Homo autem dicitur bonus ex eo quod habet voluntatem bonam, per quam in actum reducit quicquid boni in ipso est. Voluntas autem est bona ex eo quod vult bonum: et praecipue maximum bonum, quod est finis Quanto igitur huiusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus (…) Bonitas hominis est per virtutem: virtus enim est quae bonum facit habentem. unde lex intendit homines facere virtuosos; et praecepta legis sunt de actibus virtutum (…)» III *SCG*, c. 116, p. 365 (Leonina) nn. 2890 y 2891 (Marietti). Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 92, a. 1, sol.

60. BUJO acierta a ver que los mandatos y las prohibiciones se encuentran al servicio de la virtud, y por eso su vigencia es *ut in pluribus*. Sin embargo, no queda clara en él la diferencia entre las normas que vigen *semper et ad semper* y las que vigen *semper sed non ad semper*. Cfr. BUJO, B., *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin: unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare*, Schöningh, Paderborn, 1972, p. 281.

fondo tesis propias de la moral ilustrada[61], han pretendido encontrar en Santo Tomás confirmación para su postura[62].

2. La interpretación proporcionalista de Tomás de Aquino

El surgimiento de estas teorías morales, como ya ha sido apuntado prácticamente al comienzo de esta investigación, debe verse en la enorme difusión que la filosofía existencialista[63] experimentó tras la guerra, período que hizo parecer obsoletos los planteamientos morales excesivamente legalistas que habían imperado durante décadas en Occidente. Al amparo de la filosofía existencialista, pues, y dadas las características de la ética moderna, era de esperar una confrontación vida-ética como la que de hecho tuvo lugar. Así, frente a aquella ética «objetivista», se abría paso ahora una ética «subjetivista» que, sin embargo, compartía en el fondo los mismos implícitos ontológicos de su adversario. En efecto: la mencionada contraposición vida-ética no es sino una versión contemporánea de la dialéctica naturaleza-razón, posible, como ya se ha indicado, sobre la base de una naturaleza que vista como simple material biológico resulta ser ajena por principio a toda racionalidad moral. Asimismo, allí donde la contraposición entre vida y ética –sin duda por entender la ética exclusivamente en términos de normas– toma carta de naturaleza, es porque de fondo se entiende la vida en términos amorales, y la ética como algo extrínseco y limitante, finalmente incapaz de hacerse cargo de las situaciones variadísimas por las que atraviesa un individuo, así como de las profundas modificaciones que puede sufrir una sociedad[64]. En este contexto, pues, nace la ética de situación.

61. Cfr. Finnis, J., *Moral Absolutes*, pp. 14-15.

62. Cfr. artículos de Knauer, Janssens, Fuchs, Scholz, en *Moral Norms and Catholic Tradition*, ed. Curran, Ch. & McCormick, R., S. J, Paulist Press, New York, Ramsey, Toronto, 1979.

63. Cfr. Zagar, J., O. P., *Acting on Principles. A Thomistic Perspective in Making Moral Decisions*, University Press of America, Lanham, New York, London, 1984, p. 97. Cfr. Rotter, H., *Person und Ethik. Zur Grundlegung der Moraltheologie*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien, 1993, p. 142; Cfr. Mulladhy, B., O. P., *The meaning of the Term 'Moral 'in St. Thomas Aquinas*, p. 11.

64. En esta línea, Rotter critica los sistemas de moral tradicionales, para proponer una moral personalista que –se quiera o no– sucumbe a la crítica de relativismo. Cfr. Rotter, H., *Person und Ethik. Zur Grundlegung der Moraltheologie*, pp. 139 y ss. Que, entretanto, la moral personalista sea en ocasiones más difícil o dura de seguir –cfr. p. 140–, no constituye un argumento en contra. La mayor dificultad de una acción no significa necesariamente que sea más buena.

Me interesa dejar apuntado que la ética de situación advirtió un problema real. Resultaba, en efecto, muy difícil que una ética normativista pueda afrontar con éxito los múltiples retos morales planteados por un mundo que, como el nuestro, ha experimentado en el breve período de un siglo transformaciones más profundas que las sufridas a lo largo de toda su historia anterior. La ciencia y la técnica, en efecto, no sólo han modificado la superficie del planeta, sino que se han hecho compañeros inseparables del hombre en su vida cotidiana. En estas condiciones, constantemente están haciendo aparición nuevos problemas que es preciso afrontar de tal manera que se mantenga el control humano –ético– sobre el mundo[65]. No es preciso decir que un control semejante no se da automáticamente; sobre todo no se da si falta integración. Falta integración, sin embargo, cuando se percibe que una misma acción puede ser regulada desde diversas instancias –por ejemplo atendiendo a criterios económicos, o médicos, o políticos– y el agente no sabe por cual decidirse. Ahora bien, una de las principales consecuencias sociales de la irrupción de la ciencia y de la técnica en nuestro mundo, ha sido precisamente el poner de manifiesto la existencia de una multiplicidad de legalidades que afectan a la acción humana. Es obvio que en un mundo así la necesidad de un saber integrador se vuelve más urgente. Si desde un punto de vista clásico, la ética era el saber a cuyo cargo corría esa función integradora[66], resulta claro, sin embargo, que para esta función una ética hecha sólo de normas universales resulta insuficiente, porque una vez que ha formulado las normas que presuntamente han de regir nuestra acción, deja indecidida la cuestión principal: qué norma aplicar y cuándo.

El riesgo práctico de este déficit teórico es grande. No saber a qué atenerse es lo peor que le puede suceder a quien tiene que actuar. A propósito de este problema, hemos apuntado ya cuál era la respuesta clásica: la virtud de la prudencia. La ética de situación, sin embargo, no adoptó esta solución, o, al menos, no la adoptó según el espíritu clásico. Más bien se acogió nuevamente a uno de los sistemas morales ilustrados, o mejor, a su racionalidad característica, dando lugar a una nueva versión de las éticas teleológicas: el proporcionalismo moral. Naturalmente, el

65. «Auf dem Hintergrund dieser Situation spitzt sich die Notwendigkeit einer ethischen Kompensation zu, seitdem der Fortschritt der wissenschaftlich-technischen Rationalisierung selbst das menschlich-biologische Leben der totalen Manipulation aussetzt, seitdem die Wirtschaftssysteme den Graben zwischen Reich und Arm immer mehr bedrohen und seitdem die Ökosphäre das Überleben der menschlichen Gattung bedroht. Der homo faber muß zum homo sapiens werden». HOLDEREGGER, A., *Grundlagen der Moral und der Anspruch des Lebens*, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz, Verlag Herder, Freiburg-Wien, 1995, p. 53.

66. Cfr. POLO, L., *Etica: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid, 1996, pp. 15 y ss.

riesgo en adoptar esta solución estriba en que finalmente se termina confundiendo el razonamiento moral –mediante el cual dirigimos la vida– con el técnico –mediante el cual transformamos el mundo, llegando a importar más el reducir el mal del mundo, que el evitar personalmente la mala acción. En esos casos, el hombre se pone al servicio de un fin externo descuidando el fin inmanente de todos los actos libres, ese fin en virtud del cual el agente se perfecciona o se malogra en cuanto tal, es decir, en cuanto hombre. En último término también él puede ser convertido en medio para mejorar los estados de cosas del mundo. Es lo implicado en la negación de los actos intrínsecamente malos.

Aunque sin duda existen diferencias entre los autores que se suman a esta corriente, es posible destacar un núcleo común a todos ellos. Según lo expresa Böckle estos autores piensan que «las normas morales con vigencia en el ámbito intrahumano, sólo admiten fundamentación, presupuesta la consideración de todas las consecuencias previsibles de la acción. Su argumento principal se apoya en indicar que los bienes y valores puestos en juego por nuestras acciones son sin excepción bienes y valores condicionados, creados, y por ello limitados. En consecuencia el juicio moral sobre la actuación, sólo puede resultar de la consideración de este carácter condicionado, así como del cálculo de los bienes que eventualmente concurran. Ciertamente, el hombre se encuentra instado incondicionalmente en razón del absoluto fundamento de lo moral; con todo, como ser contingente, en un mundo contingente, sólo le es dado realizar el requerido bien absoluto en y a través de los bienes, que, como bienes o valores contingentes, son precisamente relativos, y, como tales, nunca *a priori* tan independientes como aquel valor supremo que en absoluto podría concurrir con uno más alto. A la vista de los bienes, por tanto, permanece abierta sólo la cuestión relativa al bien preferible, lo cual significa que cada decisión categorial concreta debe –para no absolutizar falsamente lo contingente–, descansar finalmente en una elección preferencial, en la que se debe decidir en atención a prioridad de bienes y valores»[67].

El planteamiento anterior admite sólo un bien absoluto –Dios–, que comparece como fundamento último de la obligatoriedad moral. Frente a él, todos los demás bienes –acerca de los cuales versan nuestras acciones– son considerados relativos. Debe notarse entretanto, que en semejante consideración metafísica no se encierra todavía problema alguno. Tampoco es problemático advertir en general que las consecuencias de nuestros actos deben ser tenidas en cuenta, a la hora de actuar. Pro-

67. BÖCKLE, F., *Fundamentalmoral*, Kösel, München, 1978 (2ª ed.), p. 306.

blemático es, en cambio, requerir atención a *todas* las consecuencias previsibles de nuestros actos, sin discriminar entre ellas, haciéndolas intervenir a todas indiscriminadamente en un cálculo de bienes regido por un criterio todavía sin precisar, al que se alude implícitamente en el texto cuando se habla de (establecer) una «prioridad de bienes y valores». Problemática es, en fin, la teoría de la acción implícita en tal planteamiento, que descansando por entero en la ya referida clasificación de los bienes en premorales y morales[68], reproduce en el orden de la acción la dialéctica naturaleza-espíritu de la que también hemos hablado, y que nosotros excluíamos en atención a un único dinamismo fundamental humano.

Un claro ejemplo de las tesis proporcionalista recogidas por Böckle en el párrafo anterior, lo tenemos en el influyente artículo de Peter Knauer, «The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect»[69], que ha venido a convertirse en un obligado punto de referencia para el teleologismo moral. Precisamente al comienzo de ese artículo, Knauer sostenía que proponer como criterio de moralidad actuar conforme al fin último es un criterio abstracto, desde el que no cabe inferir qué actos concretamente se ordenan a tal fin[70]. Se trata de una objeción que a lo largo de esta investigación hemos considerado implícitamente, cuando aludíamos al problema que Sócrates le plantea a Eutifrón en el diálogo platónico: lo piadoso es hacer lo que le gusta a los dioses, pero ¿cómo sé yo lo que le gusta a los dioses? A mi juicio, como he procurado argumentar, el conocimiento moral, que es un asunto práctico, responde en última instancia a la captación de la conveniencia o no de determinadas acciones a nuestra naturaleza. Knauer, sin embargo, no da esta respuesta. El, que no tiene inconveniente alguno en aceptar a Dios como fin último, cuestiona sin embargo la posibilidad de actuar directamente en relación a Dios, probablemente porque, en sintonía con la apreciación de Böckle antes referida, considera que ninguna de nuestras acciones, en cuanto que tienen que ver con el mundo, que es contingente, tienen a Dios por objeto.

Si bien podemos comprender qué quiere decir con ello, no cabe duda de que tal afirmación se presta a muchas matizaciones. Es claro, por

68. En esos términos establece BÖCKLE la diferencia. Cfr. *Fundamentalmoral*, p. 311.

69. KNAUER, P., «The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect», *Natural Law Forum* 12, 1967, pp. 132-162; editado también por Curran y McCormick, en *Moral Norms and Catholic Tradition*, New York, 1979, pp. 1-39. Cito por esta segunda versión.

70. «How does man recognize whether an act is morally good? Traditionally, the morally good has been determined in three distinct ways: Either it is that which 'orders man to his last end, that is, God'. Or it is that which 'corresponds to human nature'. Or it is 'the simply good'. The first definition is pious but it remains, in the final analysis, abstract. It does not say what concrete acts are ordered to God». KNAUER, P., «The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect», p. 1.

ejemplo, que, desde un punto de vista material, nuestros actos no tienen a Dios por objeto, siempre y cuando entendamos por materia de un acto lo que Santo Tomás llama *materia ex qua* –más adelante veremos esto– pero no si por materia entendemos simplemente el objeto del acto elegido, pues, desde este punto de vista es manifiesto que los actos de la virtud de la religión tienen a Dios por objeto. Por otro lado, prácticamente la totalidad de nuestros actos, cada uno con sus objetos propios, en la medida en que el agente los realiza por Dios, vienen a ser actos de una virtud teologal, que, como su nombre indica, también tiene a Dios por objeto[71]. En este sentido, afirmar que ninguna de nuestras acciones tiene a Dios por objeto es algo impreciso.

¿Significa lo anterior, entonces, que la referencia a Dios depende sólo de la intención del agente? Probablemente ninguno de los autores aquí aludidos se atrevería a afirmar tal cosa sin más precisiones: por ello precisamente se preocupan de buscar un criterio de actuación, que permita discernir en el plano de «lo contingente», qué acciones son buenas y cuáles no lo son. Sin embargo, los presupuestos ontológicos desde los que trabajan terminan conduciendo a aquella conclusión. En efecto, desde el momento en que operan sobre la base de una naturaleza entendida como mera instancia física o premoral, se registra en ellos una poderosa tendencia a considerar la naturaleza humana en términos análogos a como se considera el restante mundo material. De ahí, por ejemplo, que a la hora de justificar el sentido moral de las antiguas apelaciones a la naturaleza, Knauer no dude en interpretar el término naturaleza como sinónimo de la «totalidad de la realidad», transformando la invitación a actuar conforme a la naturaleza en una invitación a actuar conforme «a la totalidad de la realidad»[72], siendo la evidente ambigüedad de la fórmula justamente lo que necesita para introducir la cuña proporcionalista, de ponderación de bienes. En sintonía con ello, entiende que actuar en contra de la naturaleza significa tanto como actuar de manera poco inteligente[73]: «la contrariedad de un acto a la naturaleza se reconoce sólo cuando su razón no es proporcionada, esto es, cuando hay una contradicción entre el acto y su razón propia en términos de el horizonte de la entera realidad, una contradicción que muestra que el acto es, en último análisis, contraproducente»[74].

Semejante criterio de reconocimiento del mal moral sería francamente abstracto –tanto al menos como lo era para Knauer actuar conforme al fin

71. «Si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero caritatis». *S. Th.* I-IIae, Q. 13, a. 1, sol.

72. Cfr. KNAUER, P., «The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect», p. 2.

73. *Ibidem*, p. 13.

74. *Ibidem*, p. 34.

último–, si no fuera acompañado del criterio que Knauer propone como clave hermenéutica de la moral: «el principio de doble efecto»[75], con el que tradicionalmente se justificaba el dar muerte a otro hombre en defensa propia. En el contexto de su artículo, la introducción del principio de doble efecto como criterio de moralidad descansa en la aceptación de la clasificación de los bienes en premorales y morales[76]. Así, después de rechazar la apelación al fin último y a la naturaleza por considerarlas abstractas, no duda en aceptar como criterio de bondad moral lo que él llama «el bien sin más» (*the simply good*). Según él explica, «por 'bien' no hay que entender otra cosa que la bondad física de cualquier realidad, la bondad por la cual algo se convierte en deseable en algún sentido, conforme al axioma *ens et bonum convertuntur*. Lo 'bueno sin más', y por tanto, moralmente bueno, es un valor tal que, si es querido de tal modo que el mal físico posiblemente asociado con él permanece objetivamente más allá de la intención del agente. En ese caso, sólo el bien determina la intención»[77]. La distinción entre bien y valor, pues, es análoga a la distinción entre bien premoral o físico y bien moral. Sobre la base de tal distinción, y habida cuenta que sólo queremos lo que se nos aparece como bueno, argumenta Knauer que nunca queremos el mal premoral por sí mismo, sino tan sólo en la medida en que lo vemos asociado a algún bien, de modo que todo el problema moral se reduce a saber si, en razón de tal bien, está justificado o no permitir o causar el mal físico en cuestión. Ahí, precisamente, entra el principio de doble efecto como criterio que permite discernir si el acto concreto es moralmente bueno o no. Tal criterio se articularía en dos pasos: no querer como fin de la propia acción un mal pre-

75. *Ibidem*, p. 1. Cfr. JANSSENS, L., «Ontic Evil and Moral Evil», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, pp. 40-94.; cfr. SCHÜLLER, B., «Direkte Tötung -indirekte Tötung», en *Theologie und Philosophie*, 47, 1972, pp. 341-357; luego traducido al inglés: «Direct killing/indirect killing», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, pp. 138-158; cfr. BÖCKLE, F., *Fundamentalmoral*, p. 311-314.

76. En ocasiones, algunos autores proporcionalistas pretenden encontrar un apoyo para sus tesis en la distinción tomista entre *genus moris* y *genus naturae*, ya que el *genus moris* es explicitado a menudo por SANTO TOMÁS como un orden *secundum rationem*, que ellos interpretan como una aplicación del modelo de razonamiento contenido en el principio de doble efecto. A partir de aquí, el motivo para generalizar la aplicación del principio de doble efecto más allá de los casos previstos por la moral clásica, hasta el punto de convertirlo en criterio universal de moralidad, no tiene más fundamento que la misma tesis que ellos asientan acríticamente en el punto de partida: la división en bienes morales y premorales. En efecto: si aceptamos que *en la praxis concreta* hay lugar para una división semejante, hay que aceptar igualmente que en toda acción se ponen en juego bienes y males premorales, que es lo que el proporcionalista necesita para introducir su cálculo racional definitorio de la moralidad.

77. KNAUER, P., «The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect», p. 2.

moral, pero aceptar tales males como medios, siempre que sean proporcionados o conmensurados al fin bueno que se intenta[78].

En efecto, Knauer defiende que el mal moral consiste, «en último análisis, en permitir o causar un mal físico no justificado por una razón proporcionada. No toda permisión o efectuación del mal físico es un mal moral, pero todo mal moral depende de permitir o causar un mal físico»[79]. Ciertamente, cabría preguntarse, si con ello da cuenta Knauer de todo mal moral –en particular del mal moral que no trasciende al exterior, que no se manifiesta en hechos físicos–; es posible que ampliando el sentido de sus palabras pueda darse razón de él. Pero lo esencial, en todo caso, no es eso, sino más bien, como adelantábamos antes, la ontología y la teoría de la acción implícita en aquella división de los bienes.

De acuerdo con tal ontología, en efecto, el mal moral no parece ser sino el *resultado* de una operación racional llevada a cabo por el agente; un operación, en la que lo definitivo es examinar la proporción existente entre los valores intentados y los males físicos que eventualmente aquellos valores lleven anejos. Nótese que tal concepción del mal moral presupone una idea de razón práctica enteramente diversa de la que hemos estudiado en Tomás de Aquino, pues para Santo Tomás, la razón práctica reúne en sí una doble dimensión, cognoscitiva y preceptiva. Si bien entre estas dos dimensiones, prevalece la preceptiva, como nota definitoria de la razón práctica, ello no quiere decir en modo alguno que la razón práctica constituyera el carácter moral de los actos. Prescribir una acción como digna de ser realizada o prohibir una acción, porque no merece existencia, es algo que la razón práctica ordena porque, apoyándose en el conocimiento de los primeros principios de la moralidad y en el conocimiento de las circunstancias, percibe la conveniencia o no de dicha acción a la naturaleza racional del agente mismo. Es decir: la razón práctica en Santo Tomás juzga ciertamente acerca de la proporción de la acción, pero al término de comparación no es el mundo exterior sino el agente mismo, sus fines intrínsecos. Dicho de otro modo: la razón práctica no «trocea» la acción en valores intentados por un lado, y efectos derivados por otro, para examinar a continuación la proporción existente entre ambos aspectos, sino que considera la acción en su totalidad por referencia al agente –a su fin intrínseco, al *bonum hominis*–; es por referencia al agente como descubrimos si la acción tiene o no sentido en sí misma, porque secunda o

78. «Today the principle of double effect is most briefly formulated as follows: One may permit the evil effect of his act only if this is not intended in itself but is indirect and justified by a commensurate reason». KNAUER, P., «The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect», p. 5.

79. *Ibidem*, p. 2.

no el bien humano según los distintos modos en que esto es posible (virtudes). De acuerdo con ello podría hablarse de una cierta «naturaleza» de las acciones, una naturaleza que, de modo análogo a como ocurre en la naturaleza real, tampoco cabe identificar simplemente con los aspectos empíricos o fácticos, resultantes de aislar la acción de su fin intrínseco, sino que, como ella, los incluye esencialmente como parte de su definición.

Lo anterior no significa de ninguna manera marginar la relevancia moral de las consecuencias de los actos. Significa tan sólo que las consecuencias en cuestión son moralmente relevantes únicamente en la medida en que pertenecen a la naturaleza misma de la acción que el agente lleva a cabo. Es en estos términos como se expresa Santo Tomás, cuando se pregunta si los eventos subsiguientes a un acto añaden bondad o malicia a éste. En su respuesta, comienza distinguiendo dos posibilidades: que el acontecimiento en cuestión sea premeditado o no; es un modo de dejar claro que los efectos han de verse siempre en el seno de la acción:

«El acontecimiento subsiguiente es premeditado o no. Si es premeditado, es claro que añade bondad o malicia, pues cuando uno piensa que de su obra pueden seguirse muchos males, y no por eso desiste, su voluntad se muestra mucho más desordenada. Pero si el acontecimiento subsiguiente no es premeditado, entonces hay que distinguir. Porque si se sigue de por sí o en la mayoría de los casos, ese acontecimiento aumenta la bondad o malicia del acto, pues es claro que es mejor por su género el acto del que pueden seguirse muchos bienes, y peor aquel del que derivan naturalmente muchos males. Pero si el acontecimiento subsiguiente es accidental y excepcional, entonces no incrementa la bondad o la malicia del acto, pues no se juzga una cosa por lo que es por accidente, sino por lo que es de por sí»[80].

Podrá advertirse cómo, en el texto anterior, Santo Tomás habla de bienes o males que se siguen *naturalmente* de ciertos actos (*ex quo nata sunt plura mala sequi*). En ello puede verse una indicación de cómo las acciones tienen una cierta «naturaleza», entendiendo por esto una cierta estructura que, introducida en el mundo, no deja de tener efectos propios o *per se*. Es importante, en este sentido, reparar nuevamente en la distinción entre efectos *per se*, que acontecen *ut in pluribus*, y efectos *per accidens*, que acontecen sólo *ut in paucioribus*, porque, según explica Santo Tomás, la responsabilidad del agente se extiende sólo a aquellos efectos que *per se* se siguen de sus actos. Tener esto a la vista es de capital importancia para interpretar correctamente el principio de doble efecto.

80. *S. Th.* I-IIae, Q. 20, a. 5, sol.

Por el contrario, en el planteamiento de Knauer, las acciones no constituyen una unidad de sentido en sí mismas; carecen de «naturaleza»; se encuentran desmembradas en valores –por un lado–, y aspectos empíricos –por otro. Ahora bien: la inmediata consecuencia de esto es perder la distinción entre efectos *per se* y efectos *per accidens*[81]. Sobre semejante base, la razón se ve en la tesitura de constituir la moralidad de la acción, componiendo valores y hechos, de acuerdo con el principio de doble efecto, por lo demás, interpretado de manera original.

Los ejemplos apuntados por Knauer son significativos de su hipótesis de trabajo. Así, en una ocasión se refiere a un tipo particular de terapia contra el cáncer que, como efecto secundario, produce desórdenes en la sangre. Argumenta él que causar tales desórdenes sin tener a la vista el fin terapéutico sería simplemente una mala acción, pero que la presencia de una «razón proporcionada» justifica causar ese daño. A su juicio, la «razón proporcionada» convierte automáticamente en indirecto el daño en cuestión[82]. Parece, pues, capital entender qué entiende Knauer por «razón proporcionada». Al respecto dice lo siguiente: «la razón para un acto no es una razón proporcionada si en último análisis cabe detectar una contradicción entre el acto y su razón»[83]. Para ilustrar esta afirmación, nos propone el ejemplo de los accidentes de tráfico: dado el elevado número de gente que pierde la vida en la carretera, sería planteable prescindir del tráfico para evitar tanto mal físico. Sin embargo, de hacerlo así, la economía del país se resentiría profundamente, y, en último análisis, afectaría a la vida misma de los ciudadanos. Por tanto, no es una razón proporcionada, ya que el fin intentado –servir a la vida– se vuelve contra sí mismo[84].

Ya en ese ejemplo cabe advertir que la vida de la que se está hablando es un bien bastante etéreo, o, con más propiedad, «un valor». De acuerdo

81. Así, por ejemplo, escribe: «All the physical evils which are not justified, and which arise in the pursuit of a value, are in the moral sense *eo ipso* morally intended and belong to the *finis operis* itself (que él identifica con el objeto)». KNAUER, P., «The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect», pp. 4-5.

82. «The commensurate reason occupies the same area as what is directly willed and alone determines the entire moral content of the act. If the reason of an act is commensurate, it alone determines the finis operis, so that the act is morally good. The permission or causing of a physical evil is indirect or direct as there is or is not present a commensurate reason. Self-defense is a good example. The external operations are the same as those of a murder, for there is a use of deadly weapons. The moral distinction is recognized only when the unavoidable death of the attacker has a commensurate reason in self-defense. The object of he act is then the commensurate reason which consists in the preservation of one's own life against attack». KNAUER, P., «The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect», p. 11.

83. KNAUER, P., «The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect», p. 14.

84. *Ibidem*, p. 12.

con el valor en cuestión, las vidas de los hombres particulares son bienes intercambiables. Lo que se nos propone es dirigir nuestra vida de acuerdo con valores universales, frente a los cuales los individuos particulares son bienes relativos. De ahí que, con base en su argumento de la razón proporcionada, Knauer esté en condiciones no sólo de justificar la acción terapéutica encaminada a curar a un paciente del cáncer –contra lo cual no tengo nada que objetar–, sino también el eufemísticamente llamado "aborto terapéutico"[85], lo cual es ciertamente más problemático. El problema se halla en el tipo de argumentación que desarrolla. A tal argumentación se le ha de oponer lo siguiente: la presencia de una «razón proporcionada» (máxime cuando se entiende en los términos que él lo hace), no es suficiente para justificar una acción orientada a un buen fin que, sin embargo, comporta un daño; además es preciso que el daño en cuestión no comporte en sí mismo ninguna contradicción esencial al bien humano. En el caso de la terapia contra el cáncer no la comporta. Pero sí en el caso del aborto[86].

2. 1. *La legítima defensa*

Como ha observado Finnis acertadamente, la aplicación que Knauer hace del principio de doble efecto, poco tiene que ver con el auténtico sentido que dicho principio tenía en la tradición. La explícita referencia de Finnis a la tradición, y no simplemente a Tomás de Aquino, se justifica porque el principio de doble efecto como tal, no encuentra una formulación separada en Tomás de Aquino, sino que ha sido el resultado de una elaboración posterior, basada ciertamente en el análisis que de los actos voluntarios hace Santo Tomás, y, concretamente en el argumento que éste desarrolla para justificar la muerte en defensa propia. A partir de ahí, los moralistas procuraron «desgranar» dicha argumentación en una serie de criterios útiles para juzgar casos similares. Cabe aventurar que haya sido

85. Cfr. KNAUER, P., «The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect», p. 20.

86. No deja de tener interés el que en el *Tratado de los Sacramentos* SANTO TOMÁS se plantee la siguiente cuestión: en el caso de un aborto probable: ¿sería lícito matar a la madre para bautizar al hijo que está por nacer? La respuesta de SANTO TOMÁS es negativa: «non sunt facienda mala ut veniant bona, ut dicitur *Rom*. 3, 8. Et ideo non debet homo occidere matrem ut baptizet puerum». *S. Th.* III, Q. 68, a. 11, ad 3. Conviene no perder de vista que lo que está en juego es la salvación eterna del niño. Pero ni aún así se permite TOMÁS DE AQUINO un razonamiento consecuencialista. Cfr. INCIARTE, F., «Autonomie und Theonomie des Gewissens», en *Die Person im Anspruch sittlicher Normen*, Hrsg. Klaus M. Becker, Verlag Wort und Werk, St. Augustin, Köln, 1981, pp. 18-52, p. 31.

la familiaridad con tales criterios, más que la familiaridad con el pensamiento de Santo Tomás lo que haya propiciado interpretaciones desviadas de aquel principio, especialmente allí donde los presupuestos filosóficos de fondo ya no eran tomistas sino modernos. En cualquier caso, frente a la interpretación que de este principio ofrece Knauer, Finnis llama la atención sobre el hecho de que «la exigencia de proporcionalidad propuesta por Tomás de Aquino en el origen de la 'doctrina' no usa el concepto de mayor bien o de menor mal y no implica escrutinio alguno de las consecuencias netas globales; solamente requiere que la acción que causa el daño previsto no sea más dañosa de lo necesario para defenderse a sí mismo en ese momento y en ese lugar: el acto debe ser *proportionatus fini*, proporcionado a su propio fin (…)»[87]. Para verlo, nada mejor que traer a nuestra consideración el texto de Santo Tomás:

«Nada prohíbe que un acto tenga dos efectos, de los cuales sólo uno sea intentado (*sit in intentione*), mientras que el otro sea fuera de la intención (*praeter intentionem*). Ahora bien, los actos morales reciben su especie según aquello que es intentado, no de aquello que figura fuera de la intención, porque esto es *per accidens* (…). Así pues, del acto de alguien defendiéndose a sí mismo, pueden seguirse dos efectos: uno ciertamente, la conservación de la propia vida; el otro, la muerte del agresor. Así pues, el acto, por lo que tiene de intentar conservar la propia vida, no tiene razón de ilícito: pues esto es natural a cualquiera: que se conserve en el ser en lo que esté en su mano. Con todo, puede algún acto proveniente de una buena intención, volverse ilícito si no es proporcionado al fin. Y por ello, si alguien para defender su propia vida, hace uso de mayor violencia de la necesaria, el acto será ilícito. Si, por el contrario, lo repele con violencia moderada, será una defensa lícita (…)»[88].

Puede advertirse, en efecto, que en el texto anterior, Santo Tomás no hace uso de la noción de «razón proporcionada», sino que simplemente habla de que los actos deben ser proporcionados al fin. Este era el sentido todavía implícito en la posterior concreción del principio de doble efecto: «(…) Cuando los Salmanticenses a mediados del siglo XVII, genera-

87. FINNIS, J., *Absolutos Morales*. *Tradición, Revisión y verdad*, Eiunsa, Barcelona, 1992, pp. 88-89.

88. Aunque no suele mencionarse a menudo en la discusión el final del artículo –y por esta razón no lo he trascrito en el texto– lo refiero a continuación, porque permite entender lo que SANTO TOMÁS considera una buena intención: «(…) Sed quia occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supradictis patet; ilicitu est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publican auctoritatem, qui, intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum: ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro iudicis pugnante contra latrones. Quamvis et isti etiam peccent si privata libidine moveantur». *S. Th.* II-IIae, Q. 64, a. 7, sol.

lizaron la discusión de Santo Tomás, propusieron que causar el efecto colateral perjudicial no querido, pero previsto, es moralmente correcto sólo si nos encontramos 'moralmente carentes del poder de prevenirlo'; tenían en mente 'el carácter específico de las virtudes al que se le opone permitir el mal'. Su criterio de la proporcionalidad de los efectos colaterales fue, pues, distinto, en principio, de una agregación de bienes premorales. De manera análoga, cuando J. Gury, S. J., en 1850 estableció la traducción manualística de lo que, a partir de entonces, se conoció como la 'doctrina' del doble efecto, dio una explicación similar: hay una 'razón proporcionalmente seria para lleva a cabo la causa' del efecto colateral perjudicial, cuando 'el autor de la acción no estaría obligado por ninguna virtud, por ejemplo, la justicia o la caridad, a omitir la acción'. Por consiguiente, las normas morales fueron concebidas como controladoras de la valoración de las consecuencias, no como controladas por ellas. La pretensión de que el proporcionalismo generaliza *simplemente* un principio o método propuesto por la tradición es históricamente errónea»[89].

El principio de doble efecto, tal y como se encontraba en la tradición, lejos de constituir simplemente una coartada para la relativización de prohibiciones universales, descansaba en un sutil análisis de la moralidad de las acciones humanas, a partir del cual se venía a ofrecer un criterio para abordar la moralidad de ciertas acciones, que, a pesar de ser lícitas en sí mismas, conllevan un riesgo previsible de originar también efectos malos. El problema moral se presenta, precisamente, porque, en la medida en que el advenimiento de los efectos malos es previsto, éstos resultan ser queridos indirectamente[90]. Es claro para todos que quererlos directamente no es compatible con una buena voluntad (aparte de que quererlos directamente equivale a convertirlos en objeto de la propia intención, y por consiguiente implica dejar de considerarlos como efectos secundarios).

89. Cfr. FINNIS, J., *Absolutos Morales*, p. 89.

90. La diferencia entre el voluntario directo e indirecto la expone SANTO TOMÁS en el siguiente texto, en el que se pregunta si puede haber voluntario sin acto –lugar clásico para tratar el tema de las omisiones–: «Voluntarium dicitur quod est *a voluntate*. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, *directe*: quod scilicet procedit ab aliquo inquantum est agens, sicut calefactio a calore. Alio modo, *indirecte*, ex hoc ipso quod non agit: sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, inquantum desistit a gubernando. Sed sciendum quod non semper id quod sequitur ad defectum actionis reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit: sed solum tunc cum potest et debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quae per absentiam gubernatoris contingeret. Quia igitur voluntas, volendo et agendo, potest impedire hoc quod est non velle et non agere, et aliquando debet; hoc quod est non velle et non agere, imputatur ei, quasi ab ipsa existens. Et sic voluntarium potest esse absque actu: quandoque quidem absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem et absque actu interiori, sicum cum non vult». *S. Th.* I-IIae, Q. 6, a. 3, sol.

Pero –esto es importante– tampoco quererlos indirectamente es lícito siempre. Precisamente ahí entraba el referido principio. Como explica Grisez, de acuerdo con este principio, estamos autorizados a elegir una acción con efectos colaterales –y por tanto quererlos indirectamente[91]–, incluso si dichos efectos son malos, siempre y cuando se cumplan una serie de condiciones[92]. Tales condiciones admiten formulaciones diversas, según los distintos autores. Es aquí donde el principio de doble efecto se presta a malas interpretaciones. Atendamos por unos instantes a los requisitos habituales que detallan el principio, tal y como se nos detallan en un manual de moral: 1. que la acción querida y ejecutada sea en sí misma buena o indiferente; 2. que el efecto bueno sea inmediato a la acción y no consecuencia del malo; 3. que el fin del agente sea honesto; 4. que exista una causa proporcionada[93], es decir, que haya un motivo serio que justifique el comprometerse en una acción que se sabe tendrá malas consecuencias. La «seriedad del motivo», como es obvio, debe ser valorada por el agente, lo cual no quiere decir que sea un asunto meramente subjetivo: quiere decir simplemente, que es un asunto prudencial.

Sea como fuere, viendo el caso de la muerte en defensa propia, a la luz de las anteriores condiciones, es fácil advertir hasta qué punto la correcta interpretación del principio de doble efecto depende de describir adecuadamente las acciones. En particular, el punto 2 se presta a especial confusión porque, adoptando un punto de vista físico y no moral, podría llegarse a pensar que, en el caso de la muerte en defensa propia, el efecto

91. Puesto que en ocasiones podemos vernos obligados a actuar, y de nuestra elección en sí misma buena, se pueden seguir, sin embargo, efectos malos, no queridos directamente, una teoría moral debe considerar bajo qué condiciones está justificado querer indirectamente aquellas cosas que nunca es lícito querer directamente (cfr. GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, p. 146). Ahí aparecen los tres principios que GRISEZ recoge para examinar la moralidad del voluntario indirecto: principio de doble efecto, principio de totalidad, principio del bien común.

92. Cfr. GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, p. 138.

93. Cfr. GARCÍA DE HARO, R., *La vida cristiana. Curso de Teología Moral Fundamental*, Eunsa, Pamplona, 1992, pp. 386-393. GARCÍA DE HARO remite al manual de MAUSBACH, J.-ERMECKE, G., *Teología moral católica*, Eunsa, Pamplona, 1971. En este libro las condiciones que determinan la licitud de un acto con malas consecuencias son resumidas del siguiente modo: «1. el acto causante de las malas consecuencias, debe ser en sí bueno o, la menos indiferente; 2. este acto debe tener consecuencias buenas y malas, y las consecuencias buenas no deben ser resultado de las malas, porque no es lícito moralmente hacer el mal para conseguir el bien; 3. la intención del sujeto agente debe ser moralmente buena; las malas consecuencias no pueden ser intentadas directamente, sino sólo permitidas; 4. debe existir una razón positiva que compense las malas consecuencias y proporcionada a la gravedad de los malos resultados; el juicio de esta compensación corresponde a la conciencia del sujeto agente, que debe guiarse por el orden objetivo del ser y los valores». MAUSBACH-ERMECKE, p. 374. A mí, sin embargo, esta formulación se me antoja problemática. No sólo la apelación final al orden objetivo del ser y los valores –?– sino el punto 2 –que discuto en texto–.

bueno –la preservación de la vida propia– fuera una consecuencia de la muerte del agresor, y no a la inversa. Tal conclusión, no obstante, sería un error derivado de adoptar un punto de vista físico –el punto de vista del observador externo– a la hora de examinar los actos humanos. En este sentido, conviene reparar que la cualidad moral de los actos sólo puede reconocerse adoptando el punto de vista del agente, que es, como ya se ha indicado en alguna ocasión, un punto de vista intencional. Los mismos movimientos físicos, en efecto, pueden estar orientados por el agente a un acto moralmente lícito como la defensa propia o, por el contrario, a causar directamente la muerte del otro. Por eso, a la hora de analizar estas cuestiones, es necesario tener presente que el punto de vista moral es esencialmente intencional[94]. Sólo adoptando un punto de vista semejante resulta posible entender que el efecto malo –la muerte del agresor– sea realmente consecuencia no tanto del *efecto* bueno, como del *objeto* bueno, si bien una consecuencia *per accidens.*

En todo esto, lo decisivo es entender que la acción no es una realidad puntual, sino intencional, y que es ésta característica suya la que permite distinguir la acción (que es, como el movimiento, un proceso teleológico) de sus efectos propios (que son como el término del movimiento), así como calibrar adecuadamente, de qué modo los efectos intervienen en la valoración moral de los actos. Precisamente, en relación con esto, escribe Santo Tomás:

«Del hecho de que el objeto es de algún modo efecto de la potencia activa, se sigue que es término de su acción y, por consiguiente, que le da la forma y la especie, pues un movimiento recibe la especie del término. Y aunque tampoco la bondad del efecto causa la bondad de la causa, sin embargo, se puede llamar buena una acción precisamente porque puede inducir un efecto bueno; y así, la proporción misma de la acción con el objeto es causa de su bondad»[95].

En el texto anterior Santo Tomás anota de modo expreso que los efectos subsiguientes no tienen por sí solos la virtud de hacer buenos los actos. Sin embargo –y esto es lo que ahora importa subrayar– «se puede llamar buena una acción porque puede inducir un efecto bueno», siendo «la proporción misma de la acción con el objeto» la causa de su bondad[96].

94. Cfr. RHONHEIMER, M., «Intentional Actions and the Meaning of Object: A Reply to Richard McCormick», en *The Thomist*, vol. 59, 2, 1995, pp. 279-311, p. 283. cfr. FINNIS, J., «Object and intention in Moral Judgments according to St. Thomas Aquinas», inédito.

95. *S. Th.*I-IIae, Q. 18, a. 2, ad 3; *S. Th.* I-IIae, Q. 20, a. 4 , sol.

96. Cfr. también: «Licet res exteriores sint in seipsis bonae, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem. Et ideo inquantum considerantur ut obiecta talium actionum, non habent rationem boni». *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 2, ad 1.

Es decir: en la medida en que una acción se orienta a producir un buen efecto, el objeto de la acción es bueno, aun cuando eventualmente –esto es lo importante– tal efecto no llegara a realizarse, por causas siempre ajenas a la voluntad del agente:

«Toda inclinación o movimiento se perfecciona cuando consigue el fin o alcanza el término. Por eso una voluntad no es perfecta si no es tal que obre, dada la oportunidad. Pero si, habiendo una voluntad perfecta, que obraría si pudiera, falta la posibilidad, el defecto de la perfección que viene del acto exterior es completamente involuntario. Ahora bien, lo involuntario no disminuye el premio o la pena, si uno falla del todo involuntariamente al hacer el bien o el mal, igual que no merece pena ni premio por hacer el mal o el bien»[97]. Y así, por ejemplo, intentar defenderse es una acción buena por su objeto, cuya bondad moral no se ve afectada por el hecho de que, por causas ajenas a la propia voluntad, uno no consiga defenderse de modo eficaz.

Ahora bien, como decía más arriba, en esto de los efectos hay diferencia: hay efectos que se siguen *per se* de la causa, mientras que otros sólo se siguen *per accidens*. La diferencia entre unos y otros puede reducirse a la diferencia entre lo que se sigue *ut in pluribus* de una causa y lo que se sigue de ella sólo *ut in paucioribus*[98]. Según Santo Tomás, sólo los primeros aumentan la bondad o la malicia de los actos humanos, y la razón de esto es simple: los efectos *per se* pertenecen al objeto del acto, de tal modo que no es posible querer el objeto del acto y no querer sus efectos *per se*; los efectos *per accidens*, por el contrario, no pertenecen al objeto del acto. Esta es la diferencia entre el fin *per se* del acto y sus efectos secundarios.

Aplicando todo lo anterior al caso concreto de la muerte en defensa propia habría que concluir lo siguiente: en dicha acción, el efecto querido *per se* (por tanto, el objeto) es la protección de la propia vida; de acuerdo con tal objeto, la voluntad del agente se puede definir desde el principio como una voluntad defensiva, y al acto humano en un acto de tal tipo. Eventualmente, la ejecución de tal acción, pudiera tener un efecto secundario o *per accidens*: la muerte del atacante que, sin embargo, en ningún caso habría sido querido por el agente: habría acontecido *praeter intentionem.* Por lo demás, una garantía externa de que lo que de hecho se persigue es la defensa propia, sería el uso de una violencia proporcional: exclusivamente la necesaria para defenderse.

97. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 20, a. 4, sol.
98. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 20, a. 5, sol.

2. 2. *La mentira*

Sobre los mismos presupuestos de Knauer, por lo demás, han discurrido también las argumentaciones de otros autores de esta corriente, como Van der Marck, Janssens, Fuchs, y otros[99]. No siendo posible detenerse aquí en el examen de cada uno de ellos, me ha parecido oportuno centrarme en un artículo de Janssens –«Ontic Evil and Moral Evil»–, también de gran influencia. Este artículo tiene la particularidad de pretender, acaso más explícitamente que los demás, un apoyo en Tomás de Aquino en lo que se refiere a la exposición de la moralidad de la acción. Según Janssens, cabe formular el principio general de la moral en los términos siguientes: «Cualquier acción, en la medida en que entraña un mal óntico, se constituye en el elemento material de un acto inmoral, siempre y cuando este mal óntico sea *per se* objeto de la intención, ya que esto hace que el fin del agente sea un fin moralmente malo, que, como un elemento formal, contamina la totalidad de la acción con su malicia»[100].

Dejando aparte las semejanzas con Knauer, de semejante planteamiento cabe inferir con toda claridad el papel preponderante que Janssens concede a la intención en la moralidad de los actos. Al mismo tiempo, puede observarse que nos ofrece un criterio para reconocer malas intenciones: querer *per se* un mal óntico[101]. La cuestión, pues, se traslada a lo que él entiende por mal óntico. A su juicio, bajo esta noción hay que entender «cualquier carencia de una perfección a la que apuntamos, cualquier carencia de cumplimiento que frustra nuestras necesidades naturales y nos causa sufrimiento. Es esencialmente, la consecuencia natural de nuestra limitación»[102].

¿Hay que deducir de lo anterior, por ejemplo, que una virtud tan cristiana como la penitencia, haya de considerarse inmoral? En principio, si atendemos al planteamiento de Janssens, tal conclusión no es necesaria: después de todo, la intención que da forma al acto, no intenta *per se* el sufrimiento, sino la reparación del pecado. Lo interesante, sin embargo, es que dentro de las coordenadas conceptuales de Janssens, la anterior

99. La postura de VAN DER MARCK analizada por GRISEZ para el caso concreto de la contracepción en *Contraception and the Natural Law*, pp. 143-146; p. 155; la de JANSSENS por MAY en «Aquinas and Janssens on the Moral Meaning of Human acts»(*The Thomist*, 48, 4, October, 1984, pp. 566-606); la de FUCHS nuevamente por GRISEZ en «Moral Absolutes. A Critique of the View of Josef Fuchs, S. J.» (*Anthropos. Rivista di Studi sulla Persona e la Familia*, Città Nuova Editrice, 1985, p. 160). Para una crítica general a las tesis de KNAUER, SCHÜLLER, FUCHS y MCCORMICK, cfr. MULLADHY, B., O. P., *The Meaning of the Term Moral in St. Thomas Aquinas*.

100. JANSSENS, L., «Ontic Evil and Moral Evil», p. 70.

101. Cfr. JANSSENS, L., «Ontic Evil and Moral Evil», p. 70.

102. *Ibidem*, p. 60.

justificación de la penitencia serviría también para justificar nuevamente el aborto terapéutico: también en este caso, la buena intención de –pongamos, salvar a la madre–, justificaría el «mal premoral» de dar muerte al hijo, pues, después de todo, tal muerte no habría sido querida «directamente». Nuevamente puede advertirse aquí el papel tan central que en planteamiento de Janssens –y en el de otros proporcionalistas, como Schüller[103] o el ya citado Knauer– desempeñan los conceptos de voluntario directo e indirecto. En apoyo de su interpretación, autores como Fuchs, o el mismo Schüller, llaman la atención sobre prácticas moralmente tan aceptadas como la vacunación o una intervención quirúrgica dirigida a salvar una vida: en los dos casos se inflige un cierto mal, con el fin de procurar un bien[104]: el bien intentado directamente, justificaría el mal infligido, como un efecto secundario. Al respecto no puedo más que reiterar de nuevo lo dicho anteriormente: desde el punto de vista moral, la acción de vacunar es una acción moralmente buena, porque su objeto preserva la jerarquía de bienes; no así la acción de matar al feto para salvar a la madre. Todo el problema reside en cómo definamos las acciones. Según Janssens, la prioridad del fin en el acto moral –en este caso salvar a la madre–, serviría a la redefinición del objeto –que incluye la muerte del feto–, convirtiendo a este último en un mal óntico. Ahí precisamente tenemos la relativización de lo que la tradición llamaba «actos intrínsecamente malos». Para advertir en qué medida esta interpretación resulta infiel al pensamiento de Santo Tomás, será preciso atender más adelante a su análisis de la moralidad de los actos humanos, y en particular a su análisis de la moralidad del acto exterior de la voluntad, que viene a ser el punto en torno al cual gira la argumentación de Janssens.

En efecto, del análisis que Janssens hace de la moralidad de los actos humanos pueden destacarse dos puntos decisivos, que determinan el curso posterior de sus reflexiones: en primer lugar, malinterpreta la doctrina

103. Cfr. SCHÜLLER, B., «Direct/indirect Killing», p. 150.

104. Es lo que hace SCHÜLLER: «The good things which constitute the welfare of a human being can come into conflict with each other, so that the only thing possible is to choose the more important ones. The paradigm here is the injured person who must allow his arm to be amputated in order to save his life». SCHÜLLER, B., «Various types of Grounding for Ethical Norms», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, pp. 184-199, p. 190. Este tipo de argumentación, que apela a «bienes más importantes» para justificar el sacrificio de los «menos importantes» puede verse como uno de los motivos por los que autores como GRISEZ o FINNIS hayan prescindido de la clásica teoría de la jerarquía de bienes, prefiriendo argumentar desde la teoría de la acción. Sin embargo ha de subrayarse que la jerarquía de bienes tal y como la proponen los autores proporcionalistas descansa en la división de bienes morales y premorales, que, en virtud de un razonamiento, se insertan en la estructura de la acción de una manera extrínseca, mientras que en el pensamiento de TOMÁS DE AQUINO la jerarquía de bienes es intrínseca a cada acción moralmente buena.

tomista acerca del «acto exterior de la voluntad»[105], hasta el punto de considerar los actos externos como dotados de una bondad y maldad premorales[106]. Esta consideración precisamente, se encuentra en la base de la distinción entre *lo bueno* y *lo recto*, referida a los actos humanos[107]. El segundo punto se relaciona en la práctica con el anterior, pues comporta disolver en la intención del fin[108] el valor moral de los actos de voluntad que versan sobre «lo que es para el fin»[109]. De acuerdo con ello, la

105. JANSSENS insiste en que para SANTO TOMÁS lo determinante desde el punto de vista moral es el acto interior de la voluntad, hasta el extremo de considerar el acto exterior de la voluntad como un simple evento. Subrayando que el acto exterior de la voluntad se comporta con el interior como la materia con la forma –algo que SANTO TOMÁS afirma–, JANSSENS olvida que para SANTO TOMÁS el objeto del acto exterior es también una cierta forma, y que, siendo realmente un único acto, esta forma condiciona también la bondad de la voluntad que ejecuta el acto. A la vez, el propio JANSSENS incurre en el error que critica cuando interpreta que el *finis operis* puede ser bueno aunque el *finis operantis* sea malo. JANSSENS, en efecto, observa que terminología no es empleada por SANTO TOMÁS en la *Summa*, y una de las pocas veces que la usa en el *Comentario a las Sentencias* lo hace diciendo que el *finis operis semper reducitur in finem operantis* . Para JANSSENS esto es indicativo de la unidad del acto humano, y de la doctrina luego corroborada en la *Summa* según la cual el acto exterior se comporta como materia respecto a la forma otorgada por el acto interior. Sin embargo, JANSSENS pasa por alto que esa misma indicación requiere ser completada diciendo que el *finis operantis* está en el *finis operis*, de modo que no hay *finis operis* bueno si el *finis operantis* es malo. A mi juicio, estos equívocos resultan de confundir el plano lógico y el plano real. De ello hablaremos en el epígrafe 4. Cfr. BELMANS, T., O. P., *Der Objektive Sinn menschlichen Handelns*, p. 131.

106. La interpretación que JANSSENS da de los actos exteriores es coherente con su manera de entender la naturaleza humana, deudora de RAHNER, tal y como la expresa en su conocido artículo «Morale conjugales et progestogènes», *Ephemerides theologicae lovanieneses*, 39 (Oct-Dec, 1963), en el que sugiere la píldora como anticonceptivo que no atenta contra la estructura del acto conyugal. Como ha mostrado GRISEZ, tal afirmación descansa, en el fondo, en una concepción naturalista de la moral. Así, cuando JANSSENS justifica la diferencia de la sexualidad humana y la animal apelando a la participación de la primera en la interioridad espiritual del hombre, GRISEZ observa con acierto que «this explanation implies, of course, the dualistic presupposition that apart from their participation in man's spiritual interiority, the bodily aspects of human sexuality are little better than animal functions». GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, p. 40.

107. Al menos tal y como la explica BÖCKLE, quien reserva la exprseión "moralmente bueno o malo" para lo que depende de la voluntad, la intención, y en cambio usa la exprseión correcto o incorrecto para referirse a la obra realizada. Cfr. BÖCKLE, F., *Fundamentalmoral*, p. 303.

108. «What Janssens ignores (…) is that for St. Thomas the exterior act as specified by its object, i.e., the subject matter with which it is concerned, is an intelligble good or bad grasped by reason and willed by the agent and as such having a moral goodness or badness independent of its ordering to an end. In addition (…) while the external act as specified by its object constitutes a means that the agent can will by the will act of choice, it can also be regarded as a proximate end of the inner will act of intention and thus morally specifying this inner act of the will». MAY, W. E., «Aquinas and Janssens on the Moral Meaning of Human acts», pp. 578-579.

109. Refiriéndose a cómo examina el caso concreto de la anticoncepción, observa GRISEZ que «The first point to notice about Janssens' argument is that he has a peculiar way of making the distinction between the intention of the end and the choice of the means. He thinks the second is concerned with the concrete, outer world where behaviour goes on, while the first seems to be on the side of subjectivity alone». GRISEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, p. 158.

ejecución de actos externos no tendría relevancia moral de por sí, y en consecuencia, no tendría por qué interferir en la bondad general de la acción, derivada de la intención de un buen fin[110]. El análisis detallado de la postura de Santo Tomás acerca de esos puntos, lo dejo para un epígrafe posterior. Ahora quisiera fijarme en cómo sus presupuestos de tipo ontológico determinan el análisis que de la mentira hace Janssens.

Escribe Janssens: «suele decirse que 'decir algo que no es verdad es 'mentir', y el significado generalmente aceptado de 'mentir' sugiere desaprobación moral. Este juicio no es suficientemente discriminativo como para ser cierto. Pasa por alto la distinción entre *falsiloquium* (mal óntico) y *mendacium*. Todo falsiloquio es sin duda un mal óntico, que colisiona con el ideal de absoluta veracidad (un ideal que, desde un punto de vista moral, es de la mayor importancia, como habremos de mostrar). ¿Pero es todo *falsiloquium* (mal óntico) al mismo tiempo *mendacium* (mal moral)? Para responder a esta cuestión, debemos considerar lo que nos dice la razón acerca del lenguaje humano»[111].

Y lo que la razón nos dice del lenguaje humano, es que sirve a la comunicación entre los hombres. Ahora bien, para Janssens, esto comporta ciertamente que *ut in pluribus* se diga la verdad, puesto que *ut in pluribus* lo que contribuye al sentido objetivo de las relaciones humanas así como a la fiabilidad entre los hombres es el uso de la verdad. No obstante, en ocasiones, las mismas relaciones sociales exigirán no tanto decir la verdad cuanto callar, el silencio, porque haya obligación de guardar un secreto. Sin embargo ¿qué ocurre si el mismo silencio se interpreta como una revelación? En ese caso –sigue Janssens– el uso de un falsiloquio podría ser el medio más adecuado para preservar el buen fin de nuestra acción –mantener un secreto debido. Y tal falsiloquio, para Janssens, no habría de considerarse una mentira, puesto que no es querido por sí mismo, ni como fin ni como medio, sino tan sólo como un medio proporcionado a un buen fin. El falsiloquio en cuestión, habría de considerarse un mal óntico, no un mal moral. En tal planteamiento salta a

110. «Janssens uses the idea of the absolute instrumentality of the exterior act to establish its moral indifference. In Janssens, the situation which the concrete will confronts in its intention must be known before an act can be specified as morally good or evil. The value of the exterior act is expressed by law and object, but only the individual conscience can give the final specification of moral good or evil to an act. Though, it is true that the individual intention must be known for a judgment of the final specification of the act as good or evil. St. Thomas seems to think that the exterior act does have a separate objective specification as good or evil. For Janssens, the value of the exterior act is identified with the value which it produces in the situation as efficaciously accomplishing the desire of the subject». MULLADHY, B., O. P., *The Meaning of the Term Moral in St. Thomas Aquinas*, pp. 22-23.

111. JANSSENS, L. «Ontic Evil and Moral Evil», p. 73.

la vista que Janssens interpreta la proporción del acto al fin en términos puramente de eficacia. Tendremos que ver si es éste el sentido que le da Santo Tomás. En todo caso, Janssens concluye su argumentación diciendo que el uso de un falsiloquio en ese caso no debe considerase una mentira[112].

¿Cuál es la postura de Janssens frente a Santo Tomás? A su juicio, Santo Tomás da con la clave del problema cuando distingue en los actos el elemento material –el objeto– y el elemento formal –la intención, y cuando aplica esta distinción al caso particular de la mentira. El texto al que se refiere Janssens dice así en sus palabras iniciales:

«El acto moral se especifica por dos elementos: el objeto y el fin. Pues el fin es el objeto de la voluntad, que es el primer motor en los actos morales. En cambio, la potencia movida por la voluntad tiene su objeto, que es el objeto próximo del acto voluntario, y que se relaciona en el acto de la voluntad al fin, como lo material a lo formal (…)»[113].

A juicio de Janssens, en efecto, la consideración del objeto próximo del acto como elemento material de un único acto, cuya forma procede de la intención del agente, corrobora de algún modo su teoría según la cual el objeto –«usar una falsedad»–, no es todavía una mentira. Sólo cuando la intención del agente se dirija *per se* a enunciar una falsedad, cabría hablar de mentira. La cuestión, sin embargo, es cómo entender eso de «intentar *per se* enunciar una falsedad».

Es ahí precisamente donde Janssens se aparta de Santo Tomás, porque advierte que a la hora de definir la mentira, y a pesar de conocer la intrínseca dimensión comunicativa del lenguaje, Santo Tomás apela simplemente a la enunciación falsa, mientras que en su interpretación basada en la división de los males en ónticos y morales, Janssens considera que sólo cabe llamar mentira a los actos que intentan *per se* el *falsiloquium* o bien hacen uso de él con un fin inmoral[114]. Evidentemente, como el propio Janssens advierte, su planteamiento no se compadece especialmente con el empeño de Santo Tomás en «absolver» de la mentira a ciertos santos de la Biblia[115], o en justificar que el sacerdote bajo secreto de confesión pueda declarar bajo juramento que no sabe nada. A juicio de Janssens tales intentos son excesivamente artificiosos, y no podrían ser trasladados sin

112. *Ibidem*, pp. 73-74.

113. *S. Th.* II-IIae, Q. 110, a. 1, sol.

114. «Every lie enters the ontic evil of a *falsiloquium* as an end or as a means to an inmoral end, or its implication in an action causes this action to absolutely contradict a good end». JANSSENS, L., «Ontic Evil and Moral Evil», p. 74.

115. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 110, a. 3. ad 3.

más al comportamiento lingüístico del hombre en sociedad, acerca del cual Santo Tomás no tendría un conocimiento suficiente[116].

«Evidentemente, –dice Janssens– Tomás acierta cuando dice que se peca mintiendo, cuando el fin, el objeto del acto interior de la voluntad, es decir una falsedad. Querer *per se* un mal óntico como fin de una intención es siempre pecaminoso. Pero el problema es más bien si usar una falsedad –mal óntico– en una falsedad voluntaria es siempre necesariamente querido como fin. Si el lenguaje es visto simplemente como *enuntiatio*, como hace Tomás en su definición de la mentira, se sigue que 'decir algo a alguien' es el elemento formal de un acto humano. Pero esto conduce a una visión de las cosas en contraste con la realidad. ¿No es acaso un hecho que en muchos falsiloquios voluntarios, el fin del objeto no es ciertamente decir algo que es falso sólo porque es falso (…)? En otras palabras, en estos casos hay una voluntad de decir algo falso, pero tal voluntad no puede identificarse sin más con la intención del fin, en el modo en que Tomás lo hace»[117].

Poner al descubierto los equívocos implícitos en la argumentación de Janssens no puede hacerse del todo sin descender al análisis que Santo Tomás hace de la moralidad de los actos humanos, de lo que me ocuparé algo más adelante. Pero lo que sí puede hacerse ahora es mostrar en qué términos discurre realmente la argumentación de Santo Tomás sobre la malicia intrínseca de la mentira.

Por de pronto, Santo Tomás aborda la cuestión de la mentira en el contexto más amplio del estudio de las virtudes que lleva a cabo en la *Secunda Secundae*. Esto no debe perderse de vista[118]. Como sabemos, lo

116. «Let us accentuate that these arguments of Thomas are brilliantly consistent with his views on the structure and the morality of the human act. But we dare think that he has not sufficiently analyzed the meaning of speech and consequently loses sight of the 'speech behavior of man in society'. In every form of speech something is said about something (*enuntiatio, locutio*) by somebody to somebody (*communicatio*). Thomas knows this. He writes that on Pentecost Day the Apostles received the grace of the Holy Spirit to pass it to others. This is signified very well by the figure of the fiery tongues, he says, because the tongue is instrumental in the communication with others by way of speech (*lingua per locutionem est communicativa ad alterum S. Th.* III, Q. 72, a. 2, ad 1). Now, in his definition of the lie, Thomas mentions only the *locutio*, the fact that something is said about something –so the material element of the lie is the utterance of a falsehood (*falsum enuntiare)* and the formal element is the intention to utter a falsehood (*voluntas falsum enuntiandi*)». JANSSENS, L., «Ontic Evil and Moral Evil», pp. 76-77.

117. *Ibidem*, p. 77.

118. Como apunta JEAN PORTER, «The connection between concepts of virtues and concepts of particular kinds of actions is obscured in many contemporary discussions by the relative lack of attention given to the question of how we arrive at our notions of particular kinds of virtues. Hence, this link may be more evident if we work through the notion of a particular virtue, asking what it is that we know when we know what it is to be virtuous in this particular way». PORTER, J., *The*

propio de la virtud es hacer bueno al hombre, y sus actos, precisamente a través del ejercicio de actos buenos, que, entre otras cosas, tienen un objeto definido. En este contexto, el tratamiento de la mentira figura dentro del estudio más particular de los vicios opuestos a la virtud moral de la veracidad, por la que un hombre manifiesta lo verdadero, en sus palabras y en sus obras, llegando de este modo a ser un hombre veraz[119]. Asimismo, conviene advertir que la veracidad figura a su vez, como una virtud anexa a la justicia[120], pues en el acto propio de aquella –la manifestación de la verdad– se incluye esencialmente la referencia a otro –lo cual pertenece a la razón de justicia–; si bien, difiere de la justicia en que lo debido en razón de la veracidad no es debido en razón de la ley, sino en razón de la honestidad moral[121]. El interés de situar la veracidad en el contexto de la justicia es obvio: de entrada se significa con ello la intrínseca referencia de su acto a los demás. No sería faltar a la veracidad –tal vez sí a la cordura– enunciar una falsedad en solitario.

Además de la mentira, hay otros vicios que se oponen a la veracidad, como la simulación y la hipocresía. De todos ellos puede decirse que traicionan la veracidad, bien por razón del objeto –porque no manifiestan la realidad tal como es– bien por razón del acto –porque se manifiesta

Recovery of virtue, p. 105. A partir de ahí, ella analiza la virtud de la «gentileza» mediante varios ejemplos, concluyendo lo siguiente: «(1) A notion of a particular kind of action that is characteristic of the virtue (although not necessarily linked with it in every instance), which will include some idea of the kind of context in which this sort of action would be appropriate; (2) some idea of kinds of actions that are characteristically failures to act well, in the context that provides the setting for the virtue in question; (3) some idea of what it would mean, concretely, for a person to display this virtue through his actions and reactions over a substantial period of time; and finally (4) some guideliness for distinguishing true from false exemplifications of the virtue in question, guidelines derived from a higher principle that will enable us to say whether in a particular instance this putative virtue is truly being exercised in such a way as to promote the true good of the human person». PORTER, J., *The Recovery of the Virtue*, p. 109.

119. «(…) Alio modo potest dici veritas qua aliquis verum dicit: secundum quod per eam aliquis dicitur verax. Et talis veritas, sive veracitas, necesse est quod sit virtus: quia hoc ipsum quod est dicere verum est bonus actus; virtus autem est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit». *S. Th.* II-IIae, Q. 109, a. 1, sol. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 109, a. 2, sol.

120. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 80, a. 1.

121. «(…) Virtus autem veritatis convenit quidem cum iustitia in duobus. Uno quidem modo, in hoc quod est ad alterum. Manifestatio enim, quam diximus esse actum veritatis, est ad alterum: inquantum scilicet ea quae circa ipsum sunt, unus homo alteri manifestat.- Alio modo, inquantum iustitia aequalitatem quadam in rebus constituit. Et hoc etiam facit virtus veritatis: adaequat enim signa rebus existentibus circa ipsum. Deficit autem a propria ratione iustitiae quantum ad rationem debiti. Non enim haec virtus attendit iustitia: sed potius debitum morale, inquantum scilicet ex honestate unus homo alteri debt veritatis manifestationem. Unde veritas est pars iustitiae, inquantum annectitur ei sicut virtus secundaria principali». *S. Th.* II-IIae, Q. 109, a. 3, sol.

cuando se debe o como se debe[122]–, pues si lo que constituye un acto humano en un acto de veracidad es que lo *per se intentum* sea la manifestación de la verdad[123], intentar *per se* lo contrario ha de contarse entre los vicios a ella opuestos. Con todo, lo específico de la mentira es traicionar la veracidad por el lenguaje, no por las obras (esto corresponde a la simulación y a la hipocresía)[124].

La dificultad de Janssens deriva del modo en que interpreta la expresión *per se intentum*, que Santo Tomás ciertamente utiliza en este contexto, no ya para referirse a la intención de un fin remoto, sino para referirse a la voluntad misma del objeto. Según Santo Tomás, en efecto, manifestar la verdad es el objeto *per se* de la virtud de la veracidad, y, en contrapartida, el objeto *per se* de la mentira es manifestar lo falso mediante el lenguaje, es decir, toda enunciación falsa. A su juicio, hacer tal cosa voluntariamente basta para convertir en mala la voluntad del agente, al margen de toda intención ulterior. Una falsedad material –lo que Janssens llama *falsiloquium*– tiene lugar únicamente cuando el decir algo falso no es un acto voluntario –porque se desconoce que es falso–[125]. Para Santo Tomás es formalmente una mentira todo acto en el que voluntariamente se enuncie algo que se sabe falso. La intención ulterior del agente puede, a lo sumo, disminuir la culpa derivada de la mentira –o agravarla–, pero no convertir en bueno lo que es malo por su objeto[126]. Santo Tomás considera, en efecto, que «cuanto mejor sea el bien intentado, tanto más disminuye la culpa de la mentira»[127], y también que «aquello que es en sí mismo malo por su género, de ningún modo puede

122. «Ille qui dicit verum profert aliqua signa conformia rebus: scilicet vel verba, vel aliqua facta exteriora, aut quascumque res exteriores. Circa huiusmodi autem res sunt solae virtutes morales: ad quas etiam usus pertinet exteriorem membrorum, secundum quod fit per imperium voluntatis (…) Est autem in medio inter superfluum et diminutum dupliciter: uno quidem modo, ex parte obiecti; alio modo, ex parte actus. Ex parte quidem obiecti, quia verum secundum suam rationem importat quandam aequalitatem (…) Ex parte autem actus medium tenet, inquatum verum dicit quando oportet, et secundum quod oportet (…)». *S. Th.* II-IIae, Q. 109, a. 1, ad 3.

123. «Habitus virtutum et vitiorum sortiuntur speciem ex eo quod est per se intentum: non autem ab eo quod est per accidens et praeter intentionem. Quod autem aliquis manifestast quod circa ipsum est, pertinet quidem ad virtutem veritatis sicut per se intentum (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 109, a. 2, ad 2.

124. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 111.

125. Cfr. RHONHEIMER, M., *Natur als Grundlage der Moral*, p. 350. Para un tratamiento del concepto de pecado material, cfr. BELMANS, T., O.P., *Der Objektive Sinn menschlichen Handelns,* pp. 143-147.

126. Por lo demás no deja de ser significativo, que SANTO TOMÁS considere implicado en todo acto de mentira una serie de fines remotos, tales como el deseo de lucro o la gloria: «Lucrum vel gloria est finis remotus simulatoris, sicut et mendacis (…)». *S. Th.* II-IIae, Q. 111, a. 3, ad 3.

127. «(…) Patet autem quod quanto bonum intentum est melius, tanto magis minuitur culpa mendacii (…)». *S. Th.* II-IIae, Q. 110, a. 2, sol.

ser bueno y lícito»[128]. Podemos preguntarnos, sin embargo, por qué considera Santo Tomás que la mentira es mala *ex genere suo*. A su juicio, esto se debe a que es un acto que cae sobre materia indebida. «En efecto: porque las voces son naturalmente signos del intelecto, resulta innatural e indebido que alguien signifique mediante la voz lo que no tiene en mente»[129].

En el concepto de «materia indebida» va implícita la referencia a un orden natural cuya transgresión no resulta indiferente en orden al bien humano, no sólo –esto es importante–, en razón de que con ello se cause eventualmente un daño al prójimo, pues incluso en el caso de que lo que se pretendiera mediante la mentira fuera un bien, no por ello dejaría de ser un acto intrínsecamente desordenado. Santo Tomás compara expresamente este caso al del que roba para dar limosna[130]: también éste hace algo malo para hacer un bien. Pero tal cosa no debe hacerse, porque –como advertía Sócrates en el *Gorgias*– el mal realizado queda en uno mismo, y dispone para actos semejantes en el futuro.

Esta última consideración permite hacerse cargo en mayor medida, de hasta qué punto el desvincular la cuestión de la mentira –y tantas otras– del contexto general de las virtudes, conduce al planteamiento moral normativista que se encuentra en la raíz de los conflictos que Janssens –y otros– se plantean. ¿Qué se ha de hacer cuando decir la verdad resulta peligroso para uno o para otros? Según Santo Tomás, lo que hay que hacer es callar, u ocultar la verdad prudentemente bajo alguna disimulación[131]. Santo Tomás invoca la prudencia, que es la virtud dianoética por la que

128. «Illud quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum et licitum (…)». *S. Th.* II-IIae, Q. 110, a. 3, sol.

129. *S. Th.* II-IIae, Q. 110, a. 3, sol. Entiendo que no representa un problema advertir que tal definición de mentira no afecta al acto de contar una fábula o un chiste, pues la ficción constituye en sí misma un género de comunicación, con sus reglas propias. Puede traerse aquí un texto de SAN AGUSTÍN con el que SANTO TOMÁS sale al paso de una objeción en la que se intenta justificar la simulación apelando a un pasaje de la Escritura en el que se dice de Cristo y de Abraham en algún sentido que fingieron ira u otra actitud: «Sicut Augustinus dicit, in libro *De quaest. evang*., *non omne quod fingimus mendacium est. Sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium: cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis*. Et subiungit exemplum de figurativis locutionibus, in quibus fingitur quaedam res non ut asseratur ita esse, sed eam proponimus ut figuram alterius quod asserere volumus (…)». *S. Th.* II-IIae, Q. 111, a. 1, ad 1.

130. «Mendacium non solum habet rationem peccati ex damno quod infert proximo, sed ex sua inordinatione. Non licet autem aliqua illicta inordinatione, uti ad impediendum nocumenta et defectus aliorum: sicut non licet furari ad hoc quod homo eleemosynam faciat (nisi forte in casu necessitatis, in quo omnia sunt communia). Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet (…)». *S. Th.* II-IIae, Q. 110, a. 3, ad 4.

131. «(…) Licet tamen veritatem prudenter sub aliqua dissimulatione: ut Augustinus dicit, *Contra Mendacium*». *S. Th.* II-IIae, Q. 110, a. 3, ad 4.

sabemos usar las normas. Existe una norma universal que prohíbe mentir. No existe en cambio alguna que imponga decir siempre la verdad en cualquier circunstancia. Y desde luego, salvo consideraciones más o menos genéricas, no existe norma alguna, fuera de la prudencia, que nos muestre en concreto cómo, cuándo, y a quienes debemos manifestar ciertas verdades.

La determinación con la que Santo Tomás declara intrínsecamente malo todo acto en el que voluntariamente se manifieste algo falso a sabiendas, podría ser considerada por alguno como llevar a un extremo poco razonable lo implicado en la noción de materia indebida. Sin embargo, con ello Santo Tomás pretende algo muy importante: salvar la integridad de la razón práctica. En este sentido viene muy al caso la siguiente reflexión de Geach:

«Casi todos tenemos el hábito de decir pequeñas mentiras gratuitas, aunque muchas personas son más mentirosas, por supuesto. Pero incluso este hábito malo corrompe nuestra sabiduría práctica de modo que en algunas situaciones críticas nos encontramos con que no podemos pensar en otra alternativa que mentir o hacer algo claramente mucho peor: y mentimos. ¿Qué otra cosa podía hacer? La respuesta debe ser: Corrupto por tus malos hábitos, no pudiste hacer nada mejor de lo que hiciste (…). Podrías decir que careciste del ingenio suficiente para hacerlo en esas circunstancias, sin duda, pero, ¿de quién es la culpa de esta carencia? Como mentir se convierte en una segunda naturaleza hasta tal punto que, comenzamos a ignorar, en una medida pequeña o grande, si estamos mintiendo o no, el único consejo posible es la abstinencia total. No se trata de cuánto herimos a nuestro prójimo al mentir, como mantiene la teoría del 'derecho a la verdad'. Se trata de cuánto dañamos nuestras propias almas y las hacemos ineptas para su último fin: ver y reflejar la Verdad viva. Un bebedor moderado puede no emborracharse nunca, pero un mentiroso moderado, que ni lamenta ni intenta curar su mal hábito, se encontrará con toda seguridad diciendo un buen día una mentira grande, enorme, completamente inexcusable»[132].

132. GEACH, P., *Las virtudes*, Eunsa, Pamplona, 1995, tr. Arregui, J. V.& Lluesma, C. R. pp. 141-143.

Evidentemente hay mentiras más y menos graves[133], y hay situaciones más o menos difíciles, que requieren ser «prudentes como serpientes», por emplear la expresión evangélica, que, sin embargo, continúa exhortando a ser «sencillos como palomas». En todo caso, la mayor o menor gravedad no es lo que se discute cuando hablamos del carácter intrínsecamente malo de ciertos actos, ni tampoco se discute la mayor o menor dificultad que en ocasiones puede llevar consigo el ser veraz[134], sino tan sólo el daño intrínseco al bien humano que tales actos llevan consigo.

Llegados a este punto, sin embargo, no es posible avanzar más en la determinación de las diferencias entre los proporcionalistas y Tomás de Aquino, sin considerar la cuestión del mal moral en los mismos textos de Santo Tomás. Lo haremos, en primer lugar, planteando de una manera general la cuestión del mal moral, para considerar a continuación su examen de la moralidad de los actos humanos en la *Prima Secundae*, desde la que la cuestión de los actos intrínsecamente malos podrá ser tratada de la manera que mejor pondrá de manifiesto aquellas diferencias.

133. «Peccatum mortale proprie est quod repugnat caritati, per quam anima vivit Deo coniuncta. Potest autem mendacium contrariari caritati tripliciter: uno modo, secundum se; alio modo, secundum finem intentum; tertio modo, per accidens. Secundum se quidem contrariati ex ipsa falsa significatione. Quae quidem si sit circa res divinas, contrariatur caritati Dei, cuius veritatem aliquis tali mendacio occultat vel corrumpit. Unde huiusmodi mendacium non solum opponitur virtuti veritatis, sed etiam virtute fidei et religionis. Et ideo hoc mendacium est gravissimum, et mortale.- Si vero falsa significatio sit circa aliquid cuius cognitio pertineat ad perfectionem scientiae et informationem morum, tale mendacium, inquantum infert damnum falsae opinionis proximo, contrariatur caritati quantum ad dilectionem proximi. Unde est peccatum mortale.- Si vero sit falsa opinio ex mendacio generata circa aliquid de quo non referat utrum sic vel aliter cognoscatur, tunc ex tali mendacio non damnificatur proximus: sicut si aliquis fallatur in aliquibus particularibus contingentibus ad se non pertinentibus. Unde tale mendacium secundum se non est peccatum mortale. Ratione vero finis intenti, aliquod mendacium contrariatur caritati: puta quod dicitur aut in iniuriam Dei, quod semper est peccatum mortale, utpote religioni contrarium; aut in nocumentum proximi, quantum ad personam, divitias vel famam. Et hoc etiam est peccatum mortale: cum nocere proximo sit peccatum mortale; ex sola autem intentione peccati mortalis, aliquis mortaliter peccat.- Si vero finis intentus non sit contrarium caritati, nec mendacium secundum hanc rationem erit peccatum mortale: sicut apparet in mendacio iocoso, in quo intenditur aliqua levis delectatio; et in mendacio officioso, in quo intenditur etiam utilitas proximi. Per accidens autem potest contrariari caritati ratione scandali, vel cuiuscumque damni consequentis. Et sic erit etiam peccatum mortale: dum scilicet aliquis non veretur propter scandalum publice mentiri». *S. Th.* II-IIae, Q. 110, a. 4, sol.

134. Ésta bien podría ser una de las razones por las que SANTO TOMÁS considera necesarios los dones del Espíritu Santo incluso para obrar lo que ARISTÓTELES llamaba virtud heroica o divina: Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 68, a. 2, sol.

3. EL PECADO: *PRAETER INTENTIONEM*, *CONTRA NATURAM*

Y acaso lo primero que corresponda, con el fin de esquivar desde el principio la acusación de «naturalismo», es dejar sentado que Santo Tomás distingue con claridad entre el *genus moris* y *genus naturae*, y, en consecuencia, entre el mal moral y el mal natural o físico. A lo cual conviene añadir lo siguiente: la diferencia entre ambos tipos de mal no se ve comprometida por el hecho de que, en los dos casos, aborde la cuestión desde un punto de vista ontológico. Así, toma de Dionisio la definición de mal como *privación de un bien debido*. Tal privación se llama «pecado» cuando se refiere al bien debido *a un acto*, sea en el orden natural, en el artístico o en el moral. El pecado, en efecto, es un tipo particular de mal: el mal que afecta, no a las formas, sino a los *actos*[135]. Por tomar un ejemplo del orden natural, podríamos decir con Santo Tomás, que ser cojo es un mal natural, pero no un pecado; en cambio, en el orden natural, es un pecado natural caminar cojeando. Para el pecado moral reserva Santo Tomás el nombre de culpa[136].

En lo que sigue nos preguntaremos por la peculiaridad de la culpa, o del pecado moral, pero antes conviene detenerse unos instantes en la caracterización general del mal como privación de un bien debido. Es precisamente esta definición del mal la que pone a Santo Tomás en condiciones de responder afirmativamente a la pregunta por la realidad del mal, y al mismo tiempo esquivar una interpretación maniquea de su origen. Por de pronto, parece claro que caracterizando el mal como privación, Santo Tomás excluye toda interpretación maniquea del mal –a la vez que se afirma la trascendentalidad del bien–[137]. Pero decir que el mal es una privación (de un bien debido) es distinto de negarle realidad; significa tan

135. «(…) Hec tria, malum, peccatum et culpa, se habent ad inuicem ut communius et minus commune. Nam malum communius est: in quocumque enim, siue in subiecto siue in actu, priuatio forme aut ordinis aut mensure debite mali rationem habet. Set peccatum dicitur aliquis actus debito ordine aut forma siue mensura carens. Unde potest dici quod tibia curua sit mala tibia, non tamen potest dici quod sit peccatum, nisi forte eo modo loquendi quo peccatum dicitur effectus peccati; set ipsa claudicatio peccatum dicitur; quilibet enim actus inordinatus potest dici peccatum uel nature uel artis uel moris. Set rationem culpe non habet peccatum nisi ex eo quod est uoluntarium: nulli enim imputatur ad culpam aliquis inordinatus actus, nisi ex eo quod est in eius potestate. Et sic patet quod peccatum est in plus quam culpa, licet secundum communem usum loquendi apud theologos pro eodem sumantur peccatum et culpa (…)». *De Malo*, Q. 2, a. 2, sol., 123-142.

136. Acerca de esta distinción cfr. GALLAGHER, en «Aquinas on Goodness and Moral Goodness», en *Studies in Philosophy and the History of Philosophy, vol. 28: Thomas Aquinas and his legacy*. Ed. David M. GALLAGHER, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1994, pp. 37-60, p. 50.

137. Cfr. AERTSEN, J., *Medieval Philosophy and the Trascendentals. The Case of Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1996, p. 331.

sólo negarle una realidad positiva: toda la realidad del mal es la realidad de una *privación*[138].

Hablar de privación y, en concreto, hablar de privación de un bien «debido» a una realidad cualquiera en razón de su esencia o de su actividad específica, primeramente nos habla de que dicha realidad posee una estructura teleológica según la cual le convienen ciertos bienes que, convenientemente integrados, constituirán su bien *simpliciter*. Sobre esta base, el término «privación» nos sugiere, en segundo lugar que, por alguna causa, dicho bien está ausente. La ausencia de ese bien debido es lo que llamamos mal, y a la causa de dicha ausencia la llamamos causa del mal.

En la medida en que lo debido es el bien específico, y tal bien es debido a una forma o a una actividad de acuerdo con una racionalidad concreta –natural, artística o moral– la causa del mal puede describirse como un no atenerse a la norma según la cual se alcanza ordinariamente el fin propio del agente en cuestión[139]. Ahora bien: puesto que tanto la naturaleza como la voluntad son principios *per se*, que operan teleológicamente por algún bien, en principio no cabe referir a ellas, sin más precisiones, la causa del mal. Por ello, según Santo Tomás, todo mal –tanto si afecta a la estructura como si afecta a los actos, tanto si tiene lugar en el ámbito de la naturaleza, en el del arte, o bien en el ámbito de lo moral– tiene siempre una causa *per accidens*. Decir que el mal tiene una causa *per accidens* significa simplemente que no tiene una causa *per se*: que ningún

138. «(…) Quod autem prouenit a primo et uniuersali bono, non potest esse nisi bonum particulare tantum; sicut quod prouenit a prima et uniuersali causa essendi, est aliquod particulare ens. Omne ergo quod est aliquid in rebus oportet quod sit aliquod particulare bonum; unde non potest secundum id quod est, bono opponi. Unde relinquitur quod malum, secundum quod est malum, non est aliquid in rebus, sed est alicuius particularis boni priuatio, alicui particulari bono inhaerens». *De Malo*, Q. 1, a. 1, sol., 204-214.

139. «Peccatum enim, ut Philosophus dicit in II *Physicorum*, contingit et in his que sunt secundum naturam et in his que secundum artem, quando non consequitur finem natura uel ars propter quem operatur. Quod autem finem non consequatur operans per artem uel per naturam, contingit ex hoc quod declinatur a mensura uel regula debite operationis; que quidem in naturalibus est ipsa nature inclinatio consequens aliquam formam, in artificialibus uero est ipsa regula artis. Sic igitur in peccato suo possunt attendi, scilicet recessus a regula uel mensura et recessus a fine. Contingit autem quandoque recedere a fine et non recedere a regula uel mensura qua quis operatur propter finem, et in natura et in arte. In natura quidem sicut si in stomacho ponatur aliquid non digestibile ut ferrum uel lapis, defectus digestionis absque peccato nature contingit; similiter si medicus secundum artem det potionem et infirmus non sanetur, uel quia habet morbum incurabilem uel quia aliquid contra suam sanationem agit, medicus quidem non peccat licet finem non consequatur; si autem e conuerso finem consequeretur set tamen a regula artis diuerteret, nichilominus peccare diceretur. Ex quo patet quod magis est de ratione peccati preterire regulam actionis quam etiam deficere ab actionis fine. Hoc est ergo per se de ratione peccati, siue in natura siue in arte siue in moribus, quod opponitur regule actionis (…)». *De Malo*, Q. 2, a. 1, sol., 175-205.

agente, en cuanto tal, orienta su actividad a la privación de un bien, en lo que tiene de privación. Que su actividad redunde finalmente en la privación de un bien a él debido en razón de su forma o de su actividad específica es otra cuestión; pero mientras actuaba, su actuación se orientaba necesariamente a algún bien, siendo el mal, en este sentido, *praeter naturam* –en el caso de los agentes naturales– o *praeter intentionem*[140] –en el caso de los agentes voluntarios–.

Llegados a este punto, sin embargo, hay una objeción que se plantea de manera espontánea quien tiene en mente el mal moral: decir que éste acaece también *praeter intentionem*, ¿no significa tanto como decir que acaece «sin querer»? Y, en ese caso, ¿no estamos anulando la misma noción de mal moral? Antes de responder a esta cuestión, es preciso tener en cuenta lo siguiente: si bien desde el punto de vista del agente, el mal es *praeter naturam* o *praeter intentionem* (el agente en cuestión no lo intenta *per se*), en sí mismo considerado, el efecto es malo *simpliciter* cuando resulta ser contrario a la forma o a la actividad específica del agente[141]. Por esta razón, además de apuntar que el mal tiene una causa *per accidens*, y que, por consiguiente, es *praeter intentionem*, hay que decir asimismo que todo mal, sea natural o moral, es estrictamente *contra naturam*[142].

La explicación de lo anterior es relativamente sencilla si atendemos a los sentidos de lo *per se* y lo *per accidens*. Desde el punto de vista de la

140. Cfr. BOYLE, J., «*Praeter Intentionem* in Aquinas», en *The Thomist*, 42, 4, 1978, pp. 649-665.

141. Lo que hace *simpliciter* bueno a un hombre, es su virtud propia: «(…) De bono dupliciter contingit loqui: uno modo de bono absolute; alio modo secundum quod dicitur bonum hoc ut bonus homo, aut bonus oculus. Loquendo ergo de bono absolute, bonum habet amplissimam extensionem, etiam ampliorem quam ens, ut platonicis placuit. Cum enim bonorum sit id quod est appetibili, ide quod est secundum se appetibile, est secundum se bonum. Hoc autem est finis (…) Quamuis autem quodcumque ens, siue in actu, siue in potentia, absolute bonum dici possit, non tamen ex hoc ipso qualibet res est bonum hoc, sicut si aliquis homo sit bonus simpliciter, non sequitur quod sit bonus cythaedrus, sed tunc tantum, quando habet perfectionem in arte cytharizandi. Sic ergo licet homo secundum hoc ipsum quod est homo, sit quoddam bonum, non tamen ex hoc ipso est bonus homo, sed id quod facit bonum unumquodque est proprie uirtus eius. Uirtus enim est quae bonum facit habentem, secundum Philosophus in *II Ethic*. Uirtus est ultimum potentiae rei', ut dicitur in I *De Celo*. Ex quo patet quod tunc dicitur bonum hoc, quando habet perfectionem propriam, sicut homo bonus quando habet perfectionem hominis et bonus oculus quando habet perfectionem oculi (…)». *De Malo*, Q. 1, a. 2, sol., 132-140; 169-185.

142. «El acto malo en sí mismo es *per se*; no es un acto fortuito o *per accidens*: es un acto imputable, que tiene por causa propia al hombre. De modo semejante a como lo falso es un *per se* del juicio, que es accidental para el entendimiento, la acción mala es *per se* como acción, siendo no obstante *per accidens* respecto a la voluntad libre. Una señal de que el acto malo es un acto propio (*per se*) en cuanto tal acto, la constituye el hecho de que también es generalizable, como lo es el acto bueno, y puede llegar a constituir, mediante su reiteración, un hábito de la misma índole: un vicio». QUEVEDO, A., *Ens per accidens.Contingencia y determinación en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1989, p. 434.

causa eficiente, podemos considerar causas *per se* a la naturaleza, al arte y a la voluntad. Ya en el capítulo primero apuntábamos como ejemplo de movimiento *per se* el movimiento *secundum naturam*. Ahora bien, como ha argumentado Amalia Quevedo, también los movimientos *contra naturam* pertenecen a la clase de movimientos *per se*[143].

Por referencia a las causas *per se*, podemos comprender que las causas *per accidens* no son unas causas al lado de las anteriores, al mismo nivel que ellas. En la *Física*, Aristóteles menciona el azar y la fortuna como ejemplos de causas *per accidens*[144]. En esos casos es la confluencia de varias causalidades *per se* lo que origina un efecto inesperado. Otras veces, la causa *per accidens* puede ser descrita como una deficiente causa *per se*, que, en virtud de tal deficiencia, da lugar a un efecto que no se compadece con el fin del agente[145]. El pecado tiene una causa de este tipo. En el género de las cosas naturales, el pecado tiene su origen en la deficiencia de la materia, que impide una formalización adecuada en orden al fin natural. En el género de lo moral, el mal –el pecado– tiene su origen en una voluntad deficiente[146], es decir, una voluntad que obra en virtud de un bien deficiente[147]: si bien la voluntad es su causa *per se*, la deficiencia de la voluntad figura como la causa *per accidens* del pecado.

Santo Tomás considera que la deficiencia de la voluntad se origina en que ésta se compromete en la acción sin haber considerado la norma o el precepto de la razón[148]: «En efecto, si la voluntad carece de la dirección de

143. Cfr. QUEVEDO, A., «El concepto de violencia en Aristóteles», en *Anuario Filosófico,* XXI/2, 1988, pp. 155-170.

144. Cfr. *Phys.* II, 5, 196 b 10-17; *Phys,* II, 6, 197 a 36-b 6.

145. Así lo explica QUEVEDO: «La causa accidental, a diferencia de la causa propia, es indeterminable (…) No produce efectos propios y específicos, pues ella misma es enteramente impropia y accidental; sus efectos, son, pues, tan impropios e inespecíficos como lo es ella». QUEVEDO, A., *Ens per accidens,* pp. 216-217.

146. «Peccatum enim communiter dictum secundum quod in rebus naturalibus et artificialibus inuenitur, ex eo poruenit quod aliquis in agendo non attingit ad finem propter quem agit. Quod contingit ex defectu actiui principii; sicut si gramaticus non recte scribat, contingit ex defectu artis, si tamen recte scribere intendit; et quod natura peccet in formatione animalis, sicut contingit in partubus monstruosis, contingit ex defectu actiui uirtutis in semine. Peccatum uero secundum quod proprie in moralibus dicitur et habet rationem culpe, prouenit ex eo quod uoluntas deficit a debito fine per hoc quod in finem indebitum tendit». *De Malo*, Q. 3, a. 1, sol., 132-145. Mientras que en el orden de la naturaleza el mal sigue a un defecto del agente, en el orden moral, es la mala acción la que vuelve malo al agente.

147. «Malum agit in virtute boni deficientis. Si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset. Si autem non esset deficiens, non esset malum. Unde et actio causata est quoddam bonum deficiens, quod secundum quid est bonum, simpliciter autem malum». *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 1, ad 1.

148. «(…) Regula autem actionis quia constituit medium inter superfluum et diminutum, necesse est quod quedam resecet et quedam statuat. Unde et in ratione naturali et etiam in lege

la regla de la razón y de la ley divina cuando intenta algún bien mutable, es sin duda causa directa (*per se*) del acto del pecado, e indirecta (*per accidens*) del desorden del acto, que tiene lugar fuera de su intención (*praeter intentionem*)[149]: pues la falta de orden en el acto procede del defecto en la dirección de la voluntad»[150]. Lo importante es advertir que la deficiencia en cuestión sólo es tal cuando la voluntad está decidida a actuar, no antes. Nadie peca por no estar considerando habitualmente las normas morales. El pecado aparece cuando uno renuncia a la consideración y aplicación de la norma en el momento de la elección, porque entonces esa consideración era debida. Precisamente porque la consideración de esas normas es algo que cae bajo el dominio de la voluntad[151] –«pues los fines y las perfecciones de todas las demás potencias se comprenden bajo el objeto de la voluntad»[152]–, por eso dice Santo Tomás que en el pecado moral, la misma voluntad es causa de su defecto[153]. Lo

diuina, ex quibus nostri actus regulari debent, quedam precepta negatiua, quedam affirmatiua continentur. Sicut autem negationi opponitur affirmatio ita affirmationi opponitur negatio; unde sicut agere imputatur homini in peccatum quia opponitur precepto legis negatiuo, ita et ipsum non agere quia opponitur precepto affirmatiuo. Sic ergo per se loquendo potest esse aliquod peccatum ad quod non requiritur aliquis actus qui sit de essentia peccati (...) Si aliquis non agit quod agere debet, oportet huius esse aliquam causam. Si autem causa fuerit totaliter extrinseca, talis omissio non habet rationem peccati, sicut si aliquis a lapide cadente lesus impediatur ne ad ecclesiam uadat, aut si aliquo furante impediatur ne eleemosinam det. Tunc ergo solum omissio imputatur ad peccatum, cum habet causam intrinsecam non quamcumque set uoluntariam (....)». *De Malo*, Q. 2, a. 1, sol., 206-220; 230-238.

149. SANTO TOMÁS advierte cómo lo *per accidens*, en el orden de la intención puede incluso darse *ut in pluribus*: «Non semper id quod est per accidens est ut in paucioribus, set quandoque est semper aut ut in pluribus, sicut uadens ad forum causa emendi, aut semper aut in pluribus inuenit multitudinem hominum, quamuis hoc non intendat; similiter adulter intendens bonum cui semper coniungitur malum, semper incidit in malum. Quod autem accidit in hominibus, quod bonum sit ut in paucioribus, malum ut in pluribus, ex hoc contingit deuiare a medio quam medium tenere, ut dicitur in II *Ethicorum*, et quia sensibilia bona sunt magis nota apud multos quam bona rationis». *De Malo*, Q. 1, a. 3, ad 17, 445-459.

150. *S. Th.* I-IIae, Q. 75, a. 1, sol.

151. «(…) Si autem consideremus motus potentiarum anime ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex uoluntate. Nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis mouet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem, sicut militaris mouet frenorum factricem ad operandum. Et hoc modo uoluntas mouet et se ipsam et omnes alias potentias: intelligo enim quia uolo, et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia uolo. Unde et Commentator deffinit habitum in III *De anima*, quod habitus et quo quis utitur cum uoluerit (…)». *De Malo*, Q. 6, a. un., sol. 343-354. Podría decirse también que cae bajo el dominio de la razón, en la medida en que el acto de la voluntad es imperado (cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 17, a. 5). Sin embargo, no todos los actos de la voluntad caen bajo el dominio de la razón práctica (cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 17, a. 5, ad 3): en particular no cae el primero de ellos (*S. Th.* I-IIae, Q. 9, a. 4), la *simplex volitio*, que sigue a la simple aprehensión del intelecto, por el que queremos naturalmente cualquier bien.

152. *S. Th.* I-IIae, Q. 9, a. 1, sol.

153. «Ad illud proprie dicitur aliquis teneri, quod si non facit, peccatum incurrit. In omnibus autem et naturalibus et voluntariis peccatum contingit ex hoc quod aliquid non pervenit ad illud ad

apuntábamos ya en el tercer capítulo cuando hablábamos del precepto de la prudencia, y distinguíamos el juicio de conciencia y el juicio de elección.

De esta manera, el efecto malo comparece por diferentes causas *per accidens* en la naturaleza y en la moral. En la naturaleza, por un defecto de la causa material; en la moral por un defecto de la libertad, que, por cualquier motivo, no se atiene a la norma de la razón práctica[154]. En este sentido, apunta Santo Tomás que el pecado consiste más en apartarse de la norma que del fin[155]. En el arte y en la naturaleza, es posible apartarse del fin sin apartarse de la norma. En el orden de la acción, apartarse de la norma de la razón práctica lleva parejo siempre el apartarse del fin; dicho de otro modo: si el hombre en su acción se aparta de su fin es porque se aparta de la norma[156]. El motivo para ello puede ser muy variado; ciertamente siempre será por algún otro bien que se ama más de lo

quod ordinatum est, ut in *II Physic*., text. 82, dicitur; ut patet in monstris et erroribus qui contingunt in operatione artis. Sed tamen differenter est in naturalibus et voluntariis: quia in naturalibus defectus ab ordine incidit ex necessitate; sed in voluntariis ipsa voluntas est causa sui defectus: quia in nobis est posse deficere et non deficere. Unde defectus voluntatis ab eo ad quod ordinata est, non solum habet rationem peccati sed etiam culpae. Cum igitur dictum sit, quod conformitas voluntatis attendatur secundum hoc quod tendit per actum suum in id ad quod ordinatum est, oportet quod defectus conformitatis inducat peccatum et culpam; et ideo tenemur ad conformitatem voluntatis (…)». *In I Sent.*, d. 48, a. 3, sol. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 75, a. 2, sol.

154. SANTO TOMÁS anota que la causa interior del pecado es la voluntad, a la que compete culminar el acto; la razón, porque no regula el acto; y más remotamente el apetito sensible que inclina a algún bien sensible. De acuerdo con esta triple causa interior, cabe hablar de causas exteriores: mover la voluntad sólo podría hacerlo Dios, y Dios no es causa del pecado; persuadir a la razón a algo malo, y mover el apetito sensible, en cambio, puede hacerlo otro hombre, el diablo, o cualquier bien exterior. Con todo, no se trata de causas suficientes para el pecado: la única causa suficiente es la voluntad. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 75, a. 3, sol.

155. «(…) Sic igitur in peccato duo possunt attendi, scilicet recessus a regula uel mensura et recessus a fine. Contingit autem quandoque recedere a fine et non recedere a regula uel mensura qua quis operatur propter finem, et in natura et in arte. In natura quidem sicut si in stomacho ponatur aliquid non digestibile ut ferrum uel lapis, defectus digestionis absque peccato nature contingit; similiter si medicus secundum artem det potionem et infirmus non sanetur, uel quia habet morbum incurabilem uel quia aliquid contra suam sanationem agit, medicus quidem non peccat licet finem non consequatur; si autem e conuerso finem consequeretur set tamen a regula artis diuerteret, nichilominus peccare diceretur. Ex quo patet quod magis est de ratione peccati preterire regulam actionis quam etiam deficere ab actionis fine. Hoc est ergo per se de ratione peccati, siue in natura siue in arte siue in moribus, quod opponitur regule actionis». *De Malo*, Q. 2, a. 1, sol., 200-205.

156. La razón ya fue apuntada en su momento: la norma de la prudencia no admite una separación entre el conocimiento y la acción, mientras que el conocimiento de la norma artística es independiente de su aplicación en este caso o en aquel, hasta el punto de que manifiesta un claro dominio del arte el que deliberadamente comete un error de este tipo. En rigor, este «error» no sería tal, porque el hombre es dueño del fin del arte, mientras que no es dueño del fin de la prudencia: actuar deliberadamente de manera imprudente es ser imprudente, lo quiera o no el que así actúa.

debido[157], pero, en la medida en que tal bien no está ordenado por la razón, habrá que considerarlo un mal *simpliciter*, ya que *per se* no es conforme a la naturaleza humana, que es una naturaleza racional[158].

Por todo ello puede decirse que, aun cuando desde el punto de vista del agente cabe describir el mal como algo *praeter naturam* o *praeter intentionem*, por no ser la privación de bien lo que figura como objeto de su intención, en sí mismo considerado, el mal *simpliciter* (no el mal *secundum quid*[159]) conlleva una contradicción con el fin *secundum natu-*

157. «Propria et per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum; ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicuius temporalis boni. Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinate amat seipsum: hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum estt quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati». *S. Th.* I-IIae, Q. 77, a. 4, sol.

158. «In eo qui peccat, voluntas rationis non tendit in id quod est sibi bonum, sed in id quod est alteri bonum, scilcet concupiscibili et irascibili: non enim homo dicitur homo propter concupiscibilem vel irascibilem, sed propter rationem; et ideo non est bona voluntas». *In I Sent.*, d. 48, Q. 1, a. 2, ad 3. En este contexto resulta muy ilustrativo considerar lo que dice SANTO TOMÁS a propósito del silogismo práctico del continente e incontinente, comparándolo con el silogismo práctico del hombre templado y el vicioso. El de aquellos es más complejo, porque juegan con más premisas, considerando no sólo el bien y el mal *secundum rationem*, sino el bien y el mal deleitables: «Cum actus peccati et uirtutis sit secundum electionem, electio autem est appetitus praeconsiliati, consilium uero est quedam inquisitio, necesse est quod in quolibet actu uel uirtutis uel peccati sit quedam deductio quasi sillogistica. Set tamen aliter sillogizat temperatus, aliter incontinens. Temperatus enim mouetur tantum secundum iudicium rationis; unde utitur sillogismo trium propositionum, et sic deducens: nulla fornicatio est committenda, hic actus est fornicatio, ergo non est faciendum. Intemperatus uero totaliter sequitur concupiscentiam, et ideo etiam ipse utitur sillogismo trium propositionum, quasi sic deducens: omni delectabile est fruendum, hic actus est delectabilis, ergo hoc est faciendum. Set tamen continens quam incontinens dupliciter mouentur: secundum rationem quidem ad uitandum peccatum, secundum concupiscentiam uero ad commitendum; set in continente uincit iudicium rationis, in incontinente uero motus concupiscentie. Vnde uterque utitur sillogismo quatuor propositionum, set ad contrarias conclusiones. Continens enim sic sillogizat: nullum peccatum est faciendum. Et hoc proponit secundum iudicium rationis, secundum uero motum concupiscentie uersatur in corde eius quod omne dlectabile est prosequendum; set quia iudicium rationis in eo uincit, assumit et concludit sub primo: hoc est peccatum, ergo non est faciendum. Incontinens uero, in quo univit motus concupiscentie, assumit et concludit sub secundo: hoc est delectabile, ergo est prosequendum. Et talis proprie est qui peccat ex infirmitate. Et ideo patet quod licet sciat in uniuersali, non tamen scit in particulari, quia non assumit secundum rationem set secundum concupiscentiam». *De Malo*, Q. 3, a. 9, ad. 7, 254-289; cfr. *In Ethic. Nic. Ar.*, VII, cap. III, 1147 a 24, 230-283 (Leonina); lectio III, nn. 1346, 1347 (Marietti).

159. Recordemos la diferencia entre lo violento (o *contra naturam*) *simpliciter*, y lo violento *secundum quid*: «Sicut Philosophus dicit in *VIII Physic*. motus animalis quo interdum movetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etsi non sit naturalis corporis, est tamen quodammodo naturalis animali, cui naturale est quod secundum appetitum moveatur. Et ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundum quid. Et similiter est dicendum cum aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem. Hoc enim est violentum secundum quid, scilicet quantum ad membrum particulare non tamen simpliciter, quantum ad ipsum hominem». *S. Th.* I-IIae, Q. 6, a. 5, ad 3.

ram del agente, teniendo su causa eficiente *per se* en un acto del mismo agente, y, en definitiva, su voluntad[160]. En otras palabras, la estructura del acto malo, en su deficiencia, no es una estructura neutra[161], y su defecto no es, por referencia a la estructura del agente, algo accidental. Por el contrario, el defecto de tal estructura es precisamente su ausencia de orden al fin del agente[162]. Ahora bien, en la medida en que tal defecto es algo real, porque lo es el acto que lo soporta[163], esa ausencia de orden no es algo neutro, sino algo positivamente dirigido en contra de la naturaleza del agente. Por esta razón, hablando de virtudes y vicios, Santo Tomás anota que se trata de opuestos, pero no como un hábito y su privación, sino precisamente como contrarios[164]. En ese sentido, un acto virtuoso al ser

160. «Moral goodness, like the general term 'good', is analogous. When used differently, the term has different senses; yet as is characteristic of analogy, there is one sense to which all the rest are related and from which they take their meaning. In the case of moral goodness, this primary instance is the goodness of the will's acts which arises from their conformity to the rule of reason. In all its other senses, the term gains meaning by reference to this central case. Thus the moral virtues are so called precisely because of their ordination to choice (…) Similarly, Thomas quite clearly holds that the actual performance of what has been chosen –he calls this the exterior act– is morally good or bad only insofar as it is commanded by the will». GALLAGHER, D. M., «Aquinas on Goodness and Moral Goodness», p. 56.

161. «(…) Peccatum non est deformitas set actus deformis. Deformitas autem actus est per hoc quod discordat a debita regula rationis uel legis Dei. Que quidem deformitas inuenitur non solum in actu interiori, set exteriori; set tamen hoc ipsum quod actus exterior deformis imputetur homini ad culpam, est a uoluntate. Et sic patet quod si totum id quod est in peccato considerare uolumus, peccatum non solum consistit in priuatione neque solum in actu interiori, set etiam in actu exteriori. Et quod dicimus de actu in peccato transgressionis, est etiam intelligendum de remotione actus in peccato omissionis, ut in superiori questione habitum est». *De Malo*, Q. 2, a. 2, sol., 150-162.

162. «(…) Cum ergo malum sit privatio boni, dupliciter potest contingere malum; vel secundum aptitudinem relationis in finem; et ideo peccatum dupliciter contingit. vel ex eo quod actus non est proportionatus fini, sicut in his quae ex se mala sunt; vel quia ordinate refertur in finem, sicut patet in his quae mala intentione fiunt, etiamsi ex se bonum sit quod fit (…)». *In IV Sent*., d. 16, Q. 3, a . 2, sol. II.

163. «Peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus». *S. Th.* I-IIae, Q. 72, a. 1, ad 2.

164. «Sicut dictum est, vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscuiusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suae natuae, ut supra dictum est. Unde oportet quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit naturae. Unde et de hoc unaquaeque res vituperatur: a vitio autem nomen vituperationis tractum creditur, ut Augustinus dicit, in *III De lib. arb.* Sed considerandum est quod natura uniuscuiusque rei potissime est forma secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis inquantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis inquantum est homo. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse, ut Dionysius dicit, 4 cap. *De div. nom.* Unde virtus humana, quae hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi: vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis». *S. Th.* I-IIae, Q. 71, a. 2, sol. Cfr. MELENDO, T., «Oposición y contradicción en Aristóteles y Tomás de Aquino», en *Anuario Filosófico*, 14, 1981, pp. 63-100.

secundum rationem, promueve un hábito *secundum naturam* (o virtud), mientras que un acto pecaminoso, que es *praeter rationem*, por no atender a la norma, promueve *per se* un hábito *contra naturam*[165], es decir, un vicio, que en sí mismo disminuye el bien natural del agente, su *habilitas ad gratiam*[166].

En suma: el pecado tiene una causa *per se*: la voluntad del agente, por cuanto es el agente el que pone el acto; una causa *per accidens*: el defecto de su voluntad, debido a la no consideración de la norma; y es, en sí mismo, algo contrario a la naturaleza del agente[167]. Dando así cuenta del mal moral, Santo Tomás evita acuñar un nuevo término –el *esse morale*– para explicar la maldad específica de la acción libre, como hará Durando posteriormente[168]. En ocasiones se considera que sólo así se salva la

165. «Peccare nihil aliud est quam deficere a bono quod convenit alicui secundum suam naturam. Unaquaeque res creata, sicut esse non habet nisi ab alio, et in se considerata est nihil, ita indiget conservari in bono suae naturae convenienti ab alio. Potest autem per seipsam deficere a bono: sicut et per seipsam potest deficere in non esse, nisi divinitus conservaretur». *S. Th.* I-IIae, Q. 109, a. 2, ad 3.

166. «(…) Peccatum, quod est obstaculum gratie, non solum excludit gratiam set etiam facit animam minus aptam uel habilem ad gratie susceptionem. et sic diminuit aptitudinem uel habilitatem ad gratiam. Unde, cum huiusmodi habilitas sit quoddam bonum nature, peccatum diminuit bonum nature. Et quia gratia naturam perficit et quantum ad intellectum et quantum ad uoluntatem et quantumad inferiores anime partes obaudibiles rationi, irascibilem dico et concupiscibilem, peccatum excludendo gratiam et huiusmodi auxilia nature, dicitur uulnerare naturam. Unde ignorantia, malitia et huiusmodi dicuntur quedam nature uulnera consequentia ex peccato». *De Malo*, Q. 2, a. 11, sol., 204-218.

167. «Voluntas aliter se habet ad bonum, et aliter ad malum. Ex natura enim suae potentiae inclinatur ad bonum rationis, sicut ad proprium obiectum: unde et omne peccatum dicitur esse contra naturam. Quod ergo in aliquod malum voluntas eligendo inclinetur, oportet quod aliunde contingat. Et quandoque quidem contingit ex defectu rationis, sicut cum aliquis ex ignorantia peccat: quandoque autem ex impulsu appetitus sensitivi, sicut cum peccat ex passione. Sed neutrum horum est ex certa malitia peccare; sed tunc solum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsa movetur ad malum. Quod potest contingere dupliciter. Uno quidem modo, per hoc quod homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum, ita quod secundum illam dispositionem fit homini quasi convenienss et simile aliquod malum, et in hoc, ratione convenientiae, tendit voluntas quasi in bonum: quia unumquodque secundum se tendit in id quod sibi est conveniens. Talis autem dispositio corrupta vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine, quae vertitur in naturam: vel est aliqua aegritudinalis habitudo ex parte corporis, sicut aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata, propter corruptionem naturae in ipso. Alio modo contingit quod voluntas per se tendit in aliquod malum, per remotionem alicuius prohibentis. Puta si aliquis prohibeatur peccare non quia peccatu ei secundum se displiceat, sed propter spem vitae aeternae vel propter timorem gehennae: remota spe per desperationem, vel timore per praesumptionem, sequitur quod ex certa malitia, quasi absque freno, peccat (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 78, a. 3, sol.

168. Pocas veces emplea SANTO TOMÁS esta expresión (cfr. *De Malo*, Q. 2, a. 6, ad 3, 306) –seis en todo el corpus, según KOBUSH–. Por esta razón, este mismo autor considera que SANTO TOMÁS todavía no se hace cargo totalmente de la peculiaridad del orden moral, frente a los autores

especificidad del mal moral, subrayando entretanto la distinción del hombre con respecto de la naturaleza no humana. La realidad, sin embargo, es que si bien hablar de un *esse morale* puede permitir subrayar la diferencia entre el hombre y el resto de la naturaleza, tal cosa, al menos históricamente, se ha hecho al precio de promover una teoría moral extrinsecista. A mi juicio, cabe hablar de *esse morale* en el orden de la acción, siempre y cuando se haga en términos análogos a como hablamos de «ser veritativo» en el orden de las proposiciones: si con este último nos referimos a lo debido a una proposición, para que sea especulativamente verdadera[169], con el *esse morale* designaríamos lo debido a una acción para que tal acción sea prácticamente verdadera. «Lo debido», por su parte, no sería sino lo que le faltase a esa acción para ser proporcionada a la naturaleza racional. Esto, en efecto, es lo que cabe inferir de la aproximación a la moralidad de los actos, que Santo Tomás propone tanto en el *De Malo* como en la *Summa.*

Así, en el *De Malo* sugiere investigar las causas de la bondad o maldad de los actos de modo semejante a como investigamos la bondad o maldad en las cosas[170], lo cual no es, obviamente, nada más que proponer un acercamiento metafísico a la cuestión de la bondad o maldad de las acciones. Ese acercamiento metafísico pasa, como apuntábamos más arriba, por la consideración del bien como perfección y del mal como privación[171]. Ahora bien, la noción de perfección no es unívoca, sino que la perfección de las cosas diversas es diversa[172]. Según esto, cada especie tiene una perfección que le es propia.

A partir de aquí traza Santo Tomás una analogía con los actos: lo que se dice del ser puede extenderse al actuar, con algunas precisiones. Así como hay un bien y un mal propio de cada ser, según su especie, también

de la escuela franciscana. Se trata de un punto de vista muy discutible, que aquí dejo simplemente apuntado.

169. Cfr. INCIARTE, F., «Ser veritativo y ser existencial», en *Anuario Filosófico*, 13, 1980, pp. 9-25; cfr. LLANO, A., *Metafísica y Lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984.

170. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 1.

171. «Ad huius autem ueritatis inuestigationem considerandum est, quod bonum importat quamdam perfectionem, cuius perfectionis priuatio malum est, ut utamur large nomine perfectionis, secundum quod in se comprehendit conuenientem mensuram et formam et ordinem. Unde Augustinus in lib. *De Natura Boni*, cp.xxui et xxuii, constituit rationem boni in modo, specie et ordine, et in horum priuatione rationem mali». *De Malo*, Q. 2, a.4, sol., 116-124.

172. «Manifestum est autem quod non est eadem perfectio propria omnium, sed diuersa diuersorum; siue accipiatur diuersitas quae est inter diuersas species, ut inter equum et bouem, quorum est diuersa perfectio; siue inter genus et speciem, ut inter animal et hominem; aliquid enim pertinet ad perfectionem hominis, quod non pertinet ad perfectionem animalis. Unde aliter oportet accipere bonum animalis et bonum hominis, equi et bouis; et idem dicendum est de malo». *De Malo*, Q. 2, a. 4, sol., 124-133.

hay un bien y un mal propio de los actos. Esta primera observación es ya muy importante: hay especies, tipos de actos, pudiendo establecerse la diferencia entre ellos atendiendo, en primer lugar, al origen. De acuerdo con tal criterio, seres distintos según su especie, originarán actos distintos según su especie. No obstante, esta consideración de los actos es todavía genérica, y aún no nos sitúa frente a la perspectiva moral, que, como sabemos, se toma del fin *per se* del agente.

La consideración genérica de los actos, en efecto, no se hace cargo todavía de la dimensión moral, puesto que ésta última es propiedad exclusiva o específica de los actos humanos, y, el término «acto», en sí mismo considerado, abarca más actos que los actos humanos: no sólo los llamados «actos del hombre», sino también los actos ejercidos por otros seres vivos. De ahí la conveniencia de distinguir dos niveles de bondad y maldad en los actos, «pues una es la consideración del bien y del mal en el acto, en cuanto acto, y otra es la consideración del bien y del mal según las diversas especies de actos. Pues si consideramos el acto en cuanto acto, su bondad es como un emanación según la virtud del agente; y por ello, según los distintos tipos de agentes, así se tomará la bondad o maldad de los actos»[173].

Según el texto anterior, la bondad genérica de un acto –la bondad de un acto en cuanto acto–, consiste en cierta *emanatio secundum virtutem agentis*. De ahí cabe inferir que, si el agente es sano, su acto lo será igualmente, y si el agente es defectuoso, lo será también su acto: *omne agens agit sibi simile*. En este nivel de consideración, sin embargo, no hemos accedido todavía a la dimensión moral[174], en la que a pesar de seguir manteniendo su validez el axioma precedente, la condición libre del agente permite poner el acento en el extremo opuesto del proceso, de tal modo que sea la cualidad moral de los propios actos libres la que determine la cualidad moral del agente: si el acto humano es bueno, hace bueno al agente; si el acto humano es malo, comunica su maldad al agente. En este sentido es oportuna la indicación de Santo Tomás, según la cual, no es lo mismo pecar teniendo un hábito, que pecar por hábito, porque es posible tener un hábito y no usarlo[175]. Los hábitos, en efecto, presentan la particularidad de que el agente puede usarlos cuando quiere.

173. *De Malo*, Q. 2, a. 4, sol., 136-144.

174. Cfr. *In I Sent*. 48, Q. 1, a. 2.

175. «Non est idem peccare habentem habitum, et peccare ex habitu. Uti enim habitu non est necessarium, sed subiacet voluntati habentis: unde et habitus definitur esse quo quis utitur cum voluerit (…). *S. Th.* I-IIae, Q. 78, a. 2, sol.

El tránsito de una consideración genérica de los actos a una consideración específica de los actos tiene lugar únicamente cuando abandonemos la perspectiva de la *emanatio secundum virtutem agentis*, y adoptamos el punto de vista del fin, del bien propio del agente de que se trate. Así, cuando escribe Tomás, refiriéndose a los seres naturales, que en ellos «es bueno el acto que conviene a la naturaleza del agente, y es malo, por el contrario, el que no conviene a su naturaleza»[176], por «naturaleza» se ha de entender ahí no ya el género sino la especie.

Es dentro de una consideración específica de los actos donde comparece por vez primera la consideración moral, porque es en este contexto donde cabe hablar del bien propiamente humano. Por eso –escribe Tomás– «si hablamos ahora de los actos humanos, el bien y el mal en los actos debe tomarse de aquello que es propio del hombre en cuanto hombre»[177]. En efecto: siendo bueno en general todo acto que conviene o perfecciona la naturaleza del agente, y malo y *contra naturam* todo acto que prive al agente en cuestión de una perfección que le es debida, a causa de su naturaleza; y siendo la humana una naturaleza especificada por la razón, es claro que la consideración del bien como perfección y del mal como privación puede extenderse a las acciones humanas, significando entonces *la presencia o ausencia de la norma que convierte tal acto en conveniente a la naturaleza racional.*

Como era de esperar, Santo Tomás apela a la diferencia específica. No es en razón del género –animal– por lo que los actos humanos reciben la calificación de buenos o malos *per se,* sino por referencia a la naturaleza específica. Por ello añade Dionisio que el mal del alma es ser *praeter rationem*, el mal del cuerpo ser *praeter naturam*[178]: porque es la racionalidad lo que especifica la naturaleza humana. Dicho de otro modo: precisamente por ser específicamente humanos –procedentes de la razón y la voluntad– los actos libres pueden ser juzgados por referencia al bien

176. *De Malo*, Q. 2, a. 4, sol., 144-146.

177. *De Malo*, Q. 2, a. 4, sol., 155-158.

178. Cfr. *De Malo*, Q. 2, a. 4, sol., 163-165. Ahí contrapone DIONISIO naturaleza y razón. Tal vez sea oportuno advertir en este punto que la contraposición que establece DIONISIO entre lo *praeter naturam* y lo *praeter rationem* nada tiene que ver con la aceptación de los llamados bienes premorales; muy al contrario, precisamente lo que tal contraposición pone de manifiesto es que las consideraciones puramente naturales de los actos humanos no terminan de captar lo que esos actos son *per se*, por su propia naturaleza: actos morales, actos que, teniendo su principio en la razón y la voluntad de un ser humano, hacen de suyo referencia la naturaleza racional de éste, para perfeccionarla (*S. Th.* I-II, Q. 18, a. 4, sol. Cfr. *In I Sent*., d. 48, Q. 1, a. 2), o –en el caso de que el acto en cuestión esté privado de norma–, para dañarla.

propio de la naturaleza humana, que es una naturaleza racional[179]; ese bien es el que la razón práctica descubre e impera en cada acto.

Pero si queremos conocer los términos precisos con los que Santo Tomás se enfrenta al análisis de los actos humanos, y aun sabiendo que puede resultar algo árido, conviene que nos demoremos en el examen de las tres cuestiones de la *Prima Secundae* consagradas a esta cuestión. Es el estudio de estas cuestiones lo que nos permitirá comprender mejor en qué puntos concretos la interpretación que el proporcionalismo ha hecho de algunos textos de Santo Tomás se aleja del pensamiento del Aquinate.

4. LA MORALIDAD DE LOS ACTOS HUMANOS EN LA *PRIMA SECUNDAE*

Santo Tomás aborda el tema de la moralidad de los actos humanos específicamente a lo largo de tres cuestiones[180] –QQ. 18, 19 y 20–, la primera de las cuales trata de la bondad y malicia de los actos humanos en general; la segunda de la bondad y malicia del acto interior de la voluntad; y la tercera de la bondad y malicia de los actos exteriores.

No sin reservas, podría decirse que la división del acto de la voluntad en acto interior y acto exterior –que Pinckaers interpreta como clave de toda la *Secunda Pars* [181]– obedece a la división de los actos voluntarios en elícitos e imperados[182], que Santo Tomás ya había adelantado en la Q. 6,

179. «Bonum commune omni enti non est differentia constituens speciem alicuius habitus: sed quoddam bonum determinatum, quod est secundum convenientiam ad determinatam naturam, scilicet humanam. Similiter etiam malum quod est differentia constitutiva habitus, non est privatio pura: sed est aliquid determinatum repugnans determinatae naturae». *S. Th.* I-IIae, Q. 54, a. 3, ad 2.

180. La Q. 21, dedicada a aquello que se sigue de los actos humanos en razón de su bondad y su malicia (rectitud o pecado, alabanza o culpa, mérito o demérito) no es preciso abordarla expresamente en este contexto.

181. Cfr. PINCKAERS, S., O. P., *Ce qu'on ne peut jamais faire*, p. 39.

182. En efecto: a esto se le podría objetar que también los actos interiores de la voluntad son objeto del imperio. Sucede aquí algo análogo a lo que SANTO TOMÁS registra para el uso: depende de qué perspectiva adoptemos: la que precede a la ejecución, o la que la sigue. En la primera, conocido el fin se delibera acerca de los medios, hasta que se eligen los más oportunos. Luego ya se pasa a la acción, y aquí ya interviene el uso: «Manifestum est quod usus sequitur electionem: si tamen accipiatur usus, secundum quod voluntas utitur executiva potentia movendo ipsam. Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, et utitur ea, potest intelligi usus eius quod est ad finem, secundum quod est in considerationem rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus praecedit electionem». (*S. Th.* I-IIae, Q. 16, a. 4, sol.); algo análogo cabe decir del imperio: «Usus eius quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, praecedit electionem, ut supra dictum est. Unde multo magis praecedit imperium. Sed usus eius quod est ad finem, secundum quod subditur potentiae executivae, sequitur imperium». (*S. Th.* I-IIae, Q. 17, a.

donde afirmaba que «el acto de la voluntad es doble: uno, el que es de la voluntad inmediatamente, como extraído (*elicitus*) de ella; es decir, el querer. El otro es el acto de la voluntad mandado (*imperatus*) por ella y realizado por otra potencia, como andar y hablar, que los manda la voluntad mediante la potencia motriz»[183].

Interesante en esa indicación es la explícita referencia al acto –en singular– de la voluntad. Con ello se nos quiere decir, en efecto, que lo que llamamos «acto exterior de la voluntad» y lo que llamamos «acto interior de la voluntad» no son dos actos distintos, sino dos dimensiones de un único acto[184], en la medida en que éste versa sobre la materia o implica cierto «compromiso» de la voluntad con las dimensiones materiales de nuestra naturaleza y del mundo.

Según esto, la división del acto de la voluntad en interior y exterior no se debe confundir con la clasificación de los actos de la voluntad que Santo Tomás nos ha propuesto en el curso de las cuestiones precedentes, a saber: actos que versan sobre el fin (*simplex volitio, fruitio, intentio*) y actos que versan sobre lo que es para el fin (*electio, consensus, usus*). Todos estos actos de la voluntad, ya versen sobre el fin, ya sobre los medios, quedan integrados en el acto del que ahora habla Santo Tomás, del cual dice «que es numéricamente uno, porque lo produce de una vez el agente, sólo se ordena a un fin próximo, del cual toma la especie; pero puede ordenarse a varios fines remotos»[185].

En todo caso, la cuestión de la moralidad de los actos humanos no se plantea todavía en el nivel de la *simplex volitio*, puesto que ese acto de la voluntad no sigue todavía a la razón, y sólo se llaman humanos los actos

3, sol.). Por consiguiente, «Non omnis actus voluntatis praecedit hunc actum rationis qui est imperium: sed aliquis praecedit, scilicet electio; et aliquis sequitur, scilicet usus. Quia post determinationem consilii, quae est iudicium rationis, voluntas eligit; et post electionem, ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur; et tunc demum voluntas alicuius incipit uti, exequendo imperium rationis». *S. Th.* I-IIae, Q. 17, a. 3, ad 1. La razón de estas referencias mutuas no es otra que la moción mutua de voluntad y entendimiento: «Sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum, praecedit ipsum imperium; ita etiam potest dici quod et istum usum voluntatis praecedit aliquod imperium rationis: eo quod actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectatur». *S. Th.* I-IIae, Q. 17, a. 3, ad 3.

183. *S. Th.* I-IIae, Q. 6, a. 4, sol.

184. Cfr. PINCKAERS, S., O. P., *Ce qu'on ne peut jamais faire*, p. 37.

185. *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 3, ad 3. Tal principio vale para todo acto, tanto si lo consideramos en su especie natural como si los consideramos en su especie moral, pues a diferencia entre la consideración natural la moral, no la hace el que unos se ordenen a un fin, y otros no, sino, como veíamos antes, el que la consideración natural toma el fin de los actos humanos abstrayendo de su intrínseca referencia a la razón, cosa que no hace la moral.

que proceden de una voluntad deliberada[186]. La moralidad de los actos, en cambio, comienza a plantearse en el nivel de la intención, un acto de la voluntad que presupone ya un cierto juicio de la razón[187], por el que un bien cualquiera se juzga asequible y digno de ser intentado. A partir de aquí podrá decir Santo Tomás que la intención del fin da la especie al acto moral[188]. En efecto: de modo análogo a como el fin de un movimiento –sea activo o pasivo–, es lo que permite especificarlo, así también los actos humanos se especifican por el fin, ya si se consideran como activos –en el orden de la intención–, ya como pasivos –en el orden de la ejecución–; de ambas maneras, en efecto, pueden considerarse los actos humanos, pues el hombre se mueve y es movido por sí mismo[189], siendo el fin no sólo lo primero en el orden de la intención sino también lo último en el de la ejecución[190].

Por lo demás, el término «fin», sea en el orden de la intención o en orden de la ejecución, puede todavía considerarse desde dos puntos de vista: bien como la cosa misma en la que se encuentra el bien perseguido

186. «Illae actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt». *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 1 sol. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 1, ad 3.

187. «Intentio nominatur oculus metaphorice, non quia ad cognitionem pertineat: sed quia cognitionem praesupponit, per quam proponitur voluntati finis ad quem movet; sicut oculo praevidemus quo tendere corporaliter debeamus». *S. Th.* I-IIae, Q. 12, a. 1, ad 1. SANTO TOMÁS explica que para que la voluntad quiera en acto un fin cualquiera, en el sentido de querer llegar a tal fin mediante alguna otra cosa (*S. Th.* I-IIae, Q. 12, a. 1, ad 4), es preciso que sea movida por algo exterior no sólo por cuanto el objeto que le presenta el entendimiento es algo exterior a ella misma, sino porque para el mismo ejercicio de su acto, resulta preciso que algo exterior –como pueda ser el consejo, que es un acto de la razón– la mueva a querer en acto el objeto (*S. Th.* I-IIae, Q. 9, a. 4, sol). Esto último no contradice la tesis de SANTO TOMÁS, según la cual el consejo versa sobre los medios para un fin, puesto que «lo que se toma como fin en una investigación, puede tomarse como para el fin en otra. Y así, tratará de ello el consejo». *S. Th.* I-IIae, Q. 14, a. 2.

188. «Finis secundum quod est prior in intentione, secundum hoc pertinet ad voluntatem. Et hoc modo dat speciem actui humano sive morali». *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 3, ad 2.

189. El texto completo dice así: «Unumquodque sortitur speciem secundum actum, et non secundum potentia,: unde ea quae sunt composita ex materia et forma, constituuntur in suis speciebus per propias formas. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis. Cum enim motus quodammodo distinguatur per actionem et passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur: actio quidem ab actu qui est principium agendi; passio vero ab actu qui est terminus motus (…) Et utroque modo actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive per modum passionum, a fine speciem sortiuntur. Utroque enim modo possunt considerari actus humani: eo quod homo movet seipsum, et movetur a seipsum. Dictum est autem supra quod actus dicuntur humani, inquantum procedunt a voluntate deliberata. Obiectum autem voluntatis est bonum et finis. Et ideo manifestum est quod principium humanorum actuum inquantum sunt humani, est finis. Et similiter est terminus eorundem: nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit tanquam finem, sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formae generantis (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 3, sol.

190. «Finis, etsi postremus in executione, est tamen prius in intentione agentis. Et hoc modo habet rationem causae». *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 1, ad 1.

por el agente (*finis cuius*), bien como la adhesión a ella o el uso que de ella hace el agente (*finis quo*)[191]. Aunque, como explica Santo Tomás, no se trata de dos fines, sino de uno solo[192], la distinción es importante. Así, por lo que se refiere al último fin que realiza perfectamente la razón de bienaventuranza, Santo Tomás anota expresamente que, considerado como *finis cuius* es Dios, y considerado como *finis quo* es la contemplación; en otro orden de cosas, puede decirse –y es otro ejemplo que él usa en bastantes ocasiones– que el *finis cuius* del avaro son las riquezas, y su *finis quo* el poseerlas.

Los ejemplos permiten afirmar que mediante el *finis cuius* nos referimos al aspecto objetivo del fin –*lo que* queremos– mientras que mediante el *finis quo* nos referimos al aspecto subjetivo –el *motivo* por el que lo queremos–, en última instancia fundado en alguna razón de conveniencia: queremos lo que bajo algún aspecto apreciamos como conveniente; aquello con lo que guardamos cierta afinidad o connaturalidad, en razón de nuestra naturaleza o en razón de alguna disposición o algún hábito[193]. Adviértase que, afirmando esto admitimos indirectamente que el motivo ordinario de nuestra actuación somos, en último término, nosotros mismos[194]. Aunque desde un punto de vista ontológico[195], esto es siempre así, importa dejar indicado al menos que tal cosa no significa poner un motivo egoísta en el origen de la acción moral, pues lo más natural al hombre es actuar desde el amor de amistad[196].

191. «Sicut Philosophus dicit in *II Physic*. et in *V Metaphys*., finis dupliciter dicitur, scilicet cuius et quo: idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei». *S. Th.*I-IIae, Q. 1, a. 8, sol. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 13, a. 4.

192. «Finis dicitur dupliciter: uno modo, ipsa res; alio modo, adeptio rei. Quae quidem non sunt duo fines, sed unus finis, in se consideratus, et alteri applicatus». *S. Th.* I-IIae, Q. 11, a. 3, ad 3.

193. Cfr. PERO SANZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad: la afectividad en la gnoseología tomista*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1964.

194. Cfr. SPAEMANN, R. & LÖW, R., *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper, München, Zürich, 1985, p. 73.

195. Cfr. GALLAGHER, D. M., «Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas», en *Medieval Studies*, vol. 58, 1996, pp. 1-47, pp. 36-37.

196. Cfr. GALLAGHER, D. M., «Person and Ethics in Thomas Aquinas», en *Acta Philosophica*, vol. 4, 1, 1995, pp. 51-71, p. 70. «(…) Both in loving others and in loving God, the love for the other person arises from and is an extension of the love of friendship one has for oneself. In loving the other one loves that good one loves in oneself. In this way, the extension of the self-love is not understood as an extension of the love of concupiscence; the lover is not loving the others as means to his own individual good, but rather is taking the others, being good in themselves, as part of his good, or, as in the case of God, takes himself as a part of God's goodness». GALLAGHER, D. M., «Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas», p. 38.

En todo caso, vale decir que es la connaturalidad con ciertos fines lo que nos mueve a actuar desde ellos[197], tanto en el orden natural como en el sobrenatural[198], y que esa connaturalidad es promovida por los hábitos. A partir de ahí, el fin de nuestras acciones será o bien un acto, o bien una cosa, a la que se accede mediante algún acto[199]. (De ahí que la discusión en torno al último fin deba orientarse al descubrimiento de un acto que sea fin en sí mismo). Por lo demás, que los fines intentados por nosotros, tengan la virtualidad de especificar *moralmente* nuestras acciones, no es algo que dependa de nuestro arbitrio; depende simplemente de nuestra naturaleza[200], que es de por sí apta para ciertos objetos, e inepta para otros, en la medida en que reclama realizar los fines de las virtudes.

4. 1. *La bondad y malicia de los actos humanos en general*

Con estas premisas, la primera de las cuestiones dedicadas al estudio de la moralidad de los actos humanos, la Q. 18, presenta una estructura sobre la que interesa detenerse. Sus once artículos, en efecto, pueden distribuirse en dos partes: mientras que en los cinco primeros se habla en general de *acciones*, para preguntarse qué les hace ser buenas o malas, en los seis restantes se habla de *actos*, y la pregunta directriz es «de dónde tienen los actos la especie de bien o mal». Lo presupuesto en estos últimos

197. SANTO TOMÁS afirma que en la base de la amistad hay siempre una semejanza, pero esta semejanza es de dos tipos, según ambas partes posean la misma cualidad en acto, o bien uno la tenga en potencia y el otro en acto. El primer tipo de semejanza funda el amor de amistad o benevolencia; el segundo el de concupiscencia.: «Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae, seu benevolentiae. Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa, sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine. Et ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi: et vult ei bonum sicut et sibi.- Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiae, vel amicitiam utilis seu delectabilis. Quia unicuique existenti in potentia, inquantum huiusmodi, inest appetitus sui actus: et in eius consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens. Dictum est autem supra quod in amore concupiscentiae amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 27, a. 3, sol.

198. «(…) Et tanta potest esse dilectio amici quod propter amicum amantur hi qui ad ipsum pertinent etiam si nos offendant vel odiant. Et hoc modo amicitia caritatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex caritate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia caritatis». *S. Th.* II-IIae, Q. 23, a. 1, ad 2.

199. «Sicut intentio est finis, ita electio est eorum quae sunt ad finem. Finis autem vel est actio, vel res aliqua. Et cum res aliqua fuerit finis, necesse est quod aliqua humana actio interveniat (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 13, a. 4.

200. Importa subrayar esto, para distinguir una vez más entre finalidad moral y técnica. Cfr. PINCKAERS, S., O. P., PINCKAERS, S., *Ce qu'on ne peut jamais faire*, pp. 41-42.

artículos es algo que ya hemos considerado en el epígrafe anterior, a saber: que la bondad y la malicia no dividen los actos accidentalmente, sino esencialmente, específicamente, es decir: que los actos humanos son lo mismo que los actos morales[201]. La importancia de esto es grande, pues significa que la perspectiva esencial, al tratar los actos humanos, es la perspectiva moral; en contrapartida, abordarlos desde el punto de vista natural, es una perspectiva accidental, lo cual lleva consigo el que la consideración moral y la natural de los actos sean accidentales entre sí[202].

De cualquier modo, y advertida la estructura de esta cuestión, lo que procede es considerar la diferencia que Santo Tomás establece entre acción (*actio, operatio*) y acto (*actus*), para lo cual puede sernos de utilidad un texto que figura casi al comienzo de la *Prima Secundae*, en el que, supuesta la distinción entre el orden de la intención y el orden de la ejecución, Santo Tomás precisa dónde comienza propiamente lo que él llama *actio* (u *operatio*):

«Dentro de los fines se distinguen dos órdenes: el orden de la intención y el orden de la ejecución, y en ambos debe haber algo que sea primero. Lo primero en el orden de la intención es como el principio que mueve al apetito; por eso, si se quita el principio, el apetito permanece inmóvil. La acción (*operatio*) comienza a partir de lo que es primero en la ejecución, por eso nadie comienza a hacer algo si se suprime este principio. El principio de la intención es el último fin, y el principio de la ejecución es la primera de las cosas que se ordenan al fin. Así, pues, por ambas partes es imposible un proceso al infinito, porque, si no hubiera un último fin, no habría apetencia de nada, ni se llevaría a cabo acción (*actio*) alguna, ni tampoco reposaría la intención del agente. Si no hubiera algo primero entre las cosas que se ordenan al fin, nadie comenzaría a obrar ni se llegaría a resolución alguna, sino que se procedería hasta el infinito»[203].

Sin perjuicio de que en otros contextos los términos *operatio* y *actus* funcionen como sinónimos, el texto anterior permite advertir una diferencia entre ambos términos, que ayuda a comprender la estructura de la

201. «Idem sunt actus morales et actus humani». *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 3, sol.

202. « (…) Possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturae, ordinetur ad diversos fines voluntatis: sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturae, potest ordinari sicut in finem ad conservationem iustitiae, et ad satisfaciendum irae. Et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris: quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erti actus vitii. Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se. Fines autem morales accidunt rei naturali; et e converso rationaturails finis accidit morali. Et ideo nihil prohibet actus qui sunt iidem secundum speciem naturae, esse diversos secundum speciem moris, et e converso». *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 3, ad 3.

203. *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 4, sol.

cuestión. En efecto, según esas palabras, lo característico de la *actio* u *operatio* es que en ella se entrelazan distintos actos de voluntad –cada uno con su fin próximo– en orden a un fin remoto que es objeto de la intención del agente. De éste precisamente dice Santo Tomás, que nunca es «del todo extrínseco al acto, porque el acto se refiere a él como a su principio o como a su término. Y pertenece a la naturaleza misma del acto el proceder de un principio, en la medida que es acción, y el dirigirse a un término, en la medida en que es pasión»[204].

En todo caso, a la vista de la diferencia apuntada entre acción y acto, cabe entender mejor la estructura de la cuestión, y, concretamente, por qué, una vez considerada las fuentes de la moralidad de las acciones en los cuatro primeros artículos de la cuestión 18, Santo Tomás vuelve en apariencia sobre lo mismo en los artículos posteriores.

Y así, a la primera pregunta que se plantea –si hay alguna acción mala–, responde primeramente como lo hace en el *De Malo*: estableciendo una analogía entre la bondad de las acciones y la bondad de las cosas, hecho lo cual concluye: «toda acción tiene tanto de bondad cuanto tiene de ser, pero, en la medida en que le falta algo de la plenitud de ser que se debe a una acción humana, en esa medida, le falta bondad, y así se dice que es mala»[205]. Como este aspecto ya lo hemos considerado en el epígrafe anterior, no me detendré en él, sino que pasaré inmediatamente a considerar lo que se conoce como las fuentes de la moralidad, es decir: cuáles son los elementos que, con su presencia o ausencia, determinan o contribuyen a la bondad o maldad de las acciones.

4. 1. 1. *Las fuentes de la moralidad de las acciones*

Lo primero es considerar el objeto, que, según nos dice Santo Tomás, es lo que hace que la acción esté en una especie determinada, de modo análogo a como en el orden de las cosas, es la forma lo que da la especie:

«(…) Del mismo modo que en las cosas naturales el primer mal se da si la cosa producida no consigue la forma específica, por ejemplo, si no se engendra un hombre, sino otra cosa en su lugar, así el primer mal en las

204. *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 3, ad 1.
205. *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 1, sol.

acciones morales es lo que procede de su objeto; de donde es llamado por algunos *bonum ex genere*»[206].

En el texto citado, que la acción alcance el objeto adecuado es comparado por Santo Tomás con el engendrar un hijo sano, que realice de manera *normal* la especie humana. Lo presupuesto es que hay una normalidad específica, que en el caso de los seres naturales está en relación directa con realizar lo implícito en su *telos* propio. Según esa normalidad específica, un perro de dos cabezas es anormal; ser bicéfalo no es una propiedad *normal* de los perros, no es una propiedad que quepa esperar del desarrollo normal de su teleología natural. Podemos recordar en este contexto la idea aristotélica del monstruo como un *peccatum naturae*. El monstruo aparece ahí donde la causa final no logra extraer la forma específica de la materia de que se trate, porque la materia en cuestión no es una materia apta para tal forma. En el ejemplo es interesante notar que no por el hecho de tener dos cabezas el perro es un animal distinto en especie: sigue siendo un perro, pero monstruoso. Precisamente es monstruoso por referencia a lo que debía ser, en atención a su naturaleza.

De acuerdo con ello, una de las ideas contenidas en la analogía entre la bondad de las acciones y la bondad las sustancias es que, al igual que hay sustancias defectuosas en las que el fin natural no ha logrado extraer la forma específica de la materia a causa de un defecto en la materia misma, así también hay acciones defectuosas, en las que un buen fin no logra tampoco abrirse paso, pues la materia sobre la que trabaja es *de antemano* desproporcionada para tal fin[207]. Esto quiere decir que, por razón de su materia, habrá actos *a priori* incompatibles con cualquier fin

206. *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 2, sol.

207. «Sicut forma naturalis est in materia ab agente, ita forma bonitatis est in volito a fine; et sicut materia improportionata ad formam adveniente debito agente nunquam consequitur formam, sicut lapis non fit caro a virtute digestiva; ita etiam volitum improportionatum ad bonitatem, quantumcumque sit bonus finis, numquam bonitatem recipit; et talia sunt quae per se mala sunt; ut furari et huiusmodi; nisi deformitas tollatur auctoritate divina, ut supra dictumest. (d. 47, a. 3)». *In I Sent*., d. 48, Q. 1, a. 2, ad 5. «Non semper obiectum actionis humanae est obiectum activae potentiae. Nam appetitiva potentia est quoadammodo passiva, inquantum movetur ab appetibili: et tamen est principium humanorum actuum.- Neque etiam potentiarum activarum obiecta semper habent rationem effectus, sed quando iam sunt transmutata: sicut alimentum transmutatum est effectus nutritivae potentiae, sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod obiectum est aliquo modo effectus potentiae activae, sequitur quod sit terminus actionis eius, et per consequens quod det ei formam et speciem: motus enim habet speciem a terminis.- Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest. Et ita ipsa proportio actionis ad effectum, est ratio bonitatis ipsius». *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 2, ad 3.

bueno. ¿De dónde procede tal incompatibilidad? A mi juicio no hay más respuesta que ésta: de su intrínseca contradicción al bien humano. Por esto puede considerarse el objeto como una cierta forma. Este es un punto, en efecto, que interesa subrayar frente al planteamiento de Janssens, en el que el objeto era tratado simplemente como materia. Precisamente, en la respuesta a una de las objeciones, Santo Tomás se encarga de precisar: «el objeto no es *materia ex qua*, sino *materia circa quam*, y tiene de algún modo razón de forma, en cuanto que da la especie»[208].

El objeto moral de un acto, por tanto, no debe confundirse con la materialidad del acto[209]: *volitum non est perfectio voluntatis, vel objectum, nisi inquantum stat sub ratione boni*[210]. De otro modo, como observa Santo Tomás, no sería posible distinguir el adulterio del acto conyugal, actos que para Santo Tomás se distinguen *ex obiecto*[211]. La distinción entre uno y otro es una distinción establecida por referencia al orden de la razón, lo cual requiere algo más que la mera proporción de los actos de las potencias naturales comprometidas a sus fines propios.

En todo caso, según Santo Tomás, la bondad moral de los actos humanos no depende sólo del objeto, sino también de las circunstancias[212]. En efecto: de modo análogo a como no basta con que un nuevo ser reciba su forma específica, sino que requiere también de ciertos accidentes, así tampoco basta con que una acción logre su objeto para calificarla sin más

208. *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 2, ad 2. Cfr. BELMANS, T., O. P., *Der Objektive Sinn menschlichen Handelns*, pp. 183-184.

209. Como hace ROTTER; cfr. *Person und Ethik. Zur Grundlegung der Moraltheologie*, p. 48.

210. *In I Sent.*, d. 48, Q. 1, a. 2, ad 1.

211. «Actus coniugalis et adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie differentes: quia unum eorum meretur laudem et praemium, aliud vituperium et poenam. Sed csecundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie. Et sic habent unum effectum secundum speciem». *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 5, ad 3.

212. «(…) Propria determinatio actus est ex objecto: unde si objectum sit proportionatum, actus ex ipso objecto quamdam ulteriorem bonitatem recipiet. Et quia propria determinatio qua aliquid determinatur, est determinatio per formam generis, ideo huiusmodi actus ex determinatione objecti bonitatem habentes dicuntur boni ex genere. Sed quia actum aliquem circa idem objectum contingit diversimode se habere, ideo adhuc actus ex objecto determinatus est ulterius determinabilis per alias circumstantias: quae, si convenientes fuerint, ex eis quamdam ulteriorem bonitatem recipiet, et dicetur bonus ex circumstantiis, quousque perveniatur ad perfectam bonitatem actus, quae est per informationem habitus; et tunc dicetur bonum virtutis. Sic ergo patet ratio distinctionis bonitatis actuum quae in Littera ponitur, et quomodo hae bonitates ad invicem se habeant. Prima enim bonitas, quae est ex essentia actus, communis est omnibus actibus; unde ipsa substernitur omnibus aliis bonitatibus, inter quas primo supervenit sibi bonitas quae est ex debita materia, super quam iterum inducitur alia bonitas quae est ex fine, et aliis circumstantiis, et ex forma habitus et secunda bonitate subtracta, non potest esse tertia; sed tamen posita secunda, non necessario tertia ponitur; et ideo contingit actum habere bonitatem ex materia, et tamen eum male fieri propter indebitas circumstantias (….)». *In II Sent.*, d. 36, Q. 1, a. 5, sol.

de buena moralmente, sino que es preciso que las circunstancias que afectan a tal acto colaboren a su bondad total.

Anteriormente, casi al principio del tratamiento de los actos voluntarios[213], Santo Tomás ya nos había hablado de las circunstancias, sobre la base de que «los actos voluntarios tienen algunas circunstancias, según las cuales se los distingue»[214]. Según explica Santo Tomás en ese lugar, el término «circunstancia» se toma del movimiento local, y sólo posteriormente se aplica a los actos humanos, según el principio que aconseja explicar lo menos conocido partiendo de lo más conocido. Y así, el término «circunstancia», que en su origen se aplicaba a las cosas que están en un lugar, pasó a emplearse también para hablar de los actos humanos, como aquello que «siendo ciertamente extrínseco a una cosa, la afecta», razón por la cual, cabe hablar también de las circunstancias como «accidentes» de los actos humanos[215]. Según estas palabras, por tanto, las circunstancias serían algo extrínseco a la esencia del acto –que viene constituida por el objeto–, pero pertenecientes a él como accidentes[216]. Santo Tomás detalla incluso los modos en que las circunstancias pueden afectar al acto concreto:

«Esto puede suceder de tres maneras: porque afecta al acto mismo, porque afecta a su causa o porque afecta a su efecto. Al acto mismo puede afectarle midiéndolo, como el tiempo y el lugar, o bien cualificándolo, como el modo de obrar. Respecto del efecto, se considera circunstancia qué (*quid*) ha hecho alguien. En cuanto a la causa del acto, puede referirse a la causa final, y tenemos por qué (*cur* o *propter quid*); a la causa material u objeto, y resulta la circunstancia acerca de qué (*circa quid*); a la causa eficiente principal, quién ha hecho; finalmente, a la causa agente instrumental, de la que resulta la circunstancia con qué medios»[217].

En la anterior clasificación, pudiera sorprender en un primer momento, que tanto el *quid* como el *cur* o *propter quid* figuren entre las

213. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 7.

214. *S. Th.* I-IIae, Q. 6, prol.

215. «Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum a re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundum locum. Et ideo quaecumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circumstantiae dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei ad rem ipsam pertinens, accidens eius dicitur. Unde circumstantiae actuum humanorum accidentia eorum dicenda sunt». *S. Th.* I-IIae. Q. 7, a. 1, sol.

216. «Circumstantiae sunt extra actionem, inquantum non sunt de essentia actionis: sunt tamen in ipsa actione velut quaedam accidentia eius. Sicut et accidentia quae sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum». *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 3, ad 1.

217. *S. Th.* I-IIae, Q.7, a. 3, sol.

circunstancias[218]. Sobre esto volveremos después, pues se trata de dos cuestiones que concentran, en realidad, gran parte de los problemas que rodean a la ética de situación[219].

En todo caso, la pregunta de si las circunstancias afectan a la moralidad de las acciones humanas debe ser respondida afirmativamente: las circunstancias afectan a la moralidad de una acción, de modo análogo a como los accidentes afectan a la bondad de una cosa: cuando estos faltan, no puede decirse que la cosa en cuestión realice perfectamente su fin[220]. Por ello, mantener el estatuto «accidental» de las circunstancias no comporta restarles relevancia moral: al contrario; así como en el orden ontológico la perfección de toda sustancia depende de que adquiera determinados accidentes, así sucede también con los actos humanos: determinadas circunstancias pertenecen *per se* a la integridad moral de un acto[221]. Esto es así hasta el extremo de que un acto que en principio cabe calificar de bueno –por ejemplo, estudiar– podría llegar a desvirtuarse en su bondad moral por detalles que podrían considerarse accidentales: por ejemplo, la no fijeza en el estudio, las distracciones repetidas, la precipitación etc.

Además del objeto y las circunstancias, en la definición moral de las acciones humanas interviene un tercer factor: el fin intentado por el agente. De él se ocupa Santo Tomás en el artículo cuarto de esta cuestión. La

218. «Tullius, in sua *Rhetorica*, assignat septem circumstantias, quae hoc versu continentur: Quis, qui, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Considerandum est enim in actibus quis fecit, quibus auxiliis vel instrumentis fecerit, quid fecerit, ubi fecerit, cur fecerit, quomodo fecerit, et quando fecerit. Sed Aristoteles, in *III Ethic*., addit aliam, scilicet circa quid, quae a Tullio comprehenditur sub quid (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 7, a. 3, sol.

219. Así, por entender la relación entre objeto y circunstancias de una manera rígida, y por carecer de un concepto adecuado de prudencia, FUCHS se ve forzado a concluir : «Moral norms are not likely to be fully expressed so long as intention and circumstances are not taken into consideration, at least implicitely. They are objective, therefore, only when the qualification can be pressupossed». FUCHS, J., S. J. «The Absolutness of Moral Terms», en *Moral Norms and Catholic Tradition,* p. 122. De alguna manera considera cada acción irrepetible, en razón de sus circunstancias, por eso subraya la imposibilidad de que una norma universal se haga cargo de la situación concreta, y reclama, en consecuencia, una norma para cada situación. Lo que se echa en falta, en ese planteamiento, es el concepto clásico de prudencia, virtud de la razón práctica por la que podemos reconocer los principios universales en las situaciones particulares, de un modo análogo a como reconocemos substancias en ciertas «confluencias de accidentes».

220. «Actus nostri dicuntur morales secundum quod a ratione ordinantur in finem voluntatis; ex hoc enim habent rationem boni vel mali. Omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini; et ideo ratio quae actum nostrum in finem ordinat, attendit proportionem actus ad ea quae ad actum concurrere possunt; et ista commensuratio circumstantia dicitur (…)» *In IV Sent.*, d. 16, Q. 3, a. 1.

221. «Non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subiecta, sed quaedam sunt per se accidentia; quae in unaquaque arte considerantur. Et per hunc modum considerantur circumstantiae actuum in doctrina morale». *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 3, ad 2.

razón que aporta para justificar la intervención del fin en la moralidad de las acciones humanas es una razón estrictamente metafísica: en las cosas cuyo ser depende de otro, su bondad dependerá del fin; y lo mismo en las acciones: además de la bondad absoluta que existe en ellas –en particular la procedente del objeto–, tienen también su bondad derivada del fin. Precisamente, en este contexto, resume Santo Tomás los cuatro modos según los cuales cabe considerar la bondad de una acción humana: «1) por el género, en cuanto es acción, pues tiene tanta bondad como acción y entidad. 2) por la especie, que se recibe según el objeto conveniente. 3) por las circunstancias, que son como accidentes. 4) por el fin, según su relación con la causa de la bondad»[222].

Como apuntábamos también en el epígrafe anterior, la primera de las bondades es una bondad meramente ontológica: la propia de todo ente por el mero hecho de ser; la bondad moral, esto es, la bondad por la cual las acciones humanas se llaman *simpliciter* buenas, depende de los otros tres factores. Hemos considerado ya el objeto y las circunstancias. Y estamos ahora considerando el fin. En este contexto, interesa sobre todo advertir dos cosas: en primer lugar que la bondad derivada del fin, a su vez, depende de la relación de éste con la causa de la bondad, que es Dios: esto quiere decir que, cuanto más próxima a Dios se encuentre la intención del agente, más bondad habrá en ella[223].

La otra cosa que importa destacar –esta vez para comprender el sentido de la expresión *proportio finis*, que veíamos en el caso de la legítima defensa– es que aunque el fin sea una causa extrínseca, la debida proporción al fin y la relación con él son inherentes a la acción[224]. En efecto: para que –supuesto un buen fin– los actos queridos como medios para realizarlo sean igualmente buenos, se ha de guardar proporción a dicho fin. Por eso –como apuntábamos entonces–, para guardar la proporción a un fin defensivo, los actos queridos como medios para tal fin, han de ser proporcionados, es decir, han de usar la violencia indispensable para tal fin.

222. *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 4, sol.

223. Esto resulta de un modo más o menos «natural» cuando el agente actúa desde una voluntad informada por el hábito de caridad. Otras veces, ciertamente, el fin en cuestión –como sucede con los fines de las demás virtudes– habrá de ser «elegido» como tal por parte del agente.

224. «Quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio in ipsum, inhaeret actioni». *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 4, ad 2.

4. 1. 2. *¿Qué fuentes especifican moralmente los actos en buenos y malos?*

De este modo, ya tenemos esbozadas las tres fuentes de la moralidad que contribuyen a la bondad real de la acción[225]. A partir de aquí da comienzo la segunda parte de la Q. 18, en la que ya no se habla de *actiones*, sino de *actus*, y en la que ya no se plantea sin más la cuestión de las fuentes de la moralidad, sino la cuestión de si la diferencia *per se* –bien/mal– la reciben los actos del fin, del objeto, o de las circunstancias. Adviértase que se trata de asuntos diferentes. Una cosa es estudiar qué factores intervienen en la cualidad moral de una acción concreta, en su ser buena o mala, a lo cual hay que responder en términos de «ausencia del bien/ser debido a un acto». Y otra cosa es estudiar si los *distintos tipos o especies de acción* se determinan con arreglo al fin, al objeto o a las circunstancias.

El primero de los asuntos –la cualidad moral de las acciones individuales– se dilucida en el orden real: ser buena o mala es una cualidad real de las acciones, y a esto, como hemos apuntado, contribuyen objeto, fin y circunstancias. Más en general, para referirse a la bondad o maldad de las acciones individuales Santo Tomás introduce una analogía entre la estructura de las acciones y la estructura hilemórfica sustancia, que le lleva a distinguir también en los actos humanos una forma y una materia.

El segundo asunto –la definición de las especies de los actos– pertenece, en cambio, al orden del pensamiento, pues las especies, *en cuanto especies*, existen sólo en el pensamiento, lo cual no quiere decir que los actos individuales reales no puedan ser calificados como pertenecientes a una u otra especie, en razón de su bondad o maldad reales (Santo Tomás no es un nominalista).

Por eso, a pesar de haber respondido anteriormente sin más precisiones que es el objeto –fin próximo– lo que da la especie a una acción, Santo Tomás examinará ahora también si el fin –remoto– especifica los actos. Y responde que sí. Su respuesta, por lo demás, no colisiona con la que había dado antes, según la cual es el objeto el que da la especie, porque precisamente en este punto apela a la diferencia entre acto interior y acto exterior de la voluntad. El referido fin remoto, en

225. SANTO TOMÁS añade todavía un artículo más a la consideración de la bondad y maldad de las acciones, a saber: si alguna acción humana es buena o mala por su especie. Se trata de un punto que dejaremos de lado, porque ya lo consideramos en el epígrafe anterior.

efecto, que es objeto del acto interior de la voluntad, se encuentra entrañado en el mismo acto exterior de la voluntad, como forma suya:

«En un acto voluntario se da un acto doble: un acto interior de la voluntad y un acto exterior; y cada uno de ellos tiene su objeto propio. Pero el objeto del acto interior voluntario es propiamente el fin, mientras que el objeto de la acción exterior es aquello sobre lo que versa. Pues bien, lo mismo que el acto exterior recibe la especie del objeto sobre el que versa, el acto interior de la voluntad recibe su especie del fin, como de su propio objeto. Ahora bien, igual que lo que procede de la voluntad se comporta como formal con respecto a lo que procede del acto exterior, porque la voluntad utiliza para obrar los miembros como instrumentos, también los actos exteriores sólo tienen razón de moralidad en cuanto que son voluntarios. Por tanto, la especie de un acto humano se considera formalmente según el fin, y materialmente según el objeto del acto exterior. Por eso dice El Filósofo en el V *Ethic*. que quien roba para cometer adulterio es más adúltero que ladrón»[226].

Con ello ha marcado la pauta de comprensión de las dos cuestiones siguientes, en las que trata respectivamente de la moralidad del acto interior de la voluntad (Q.19), y la moralidad el acto exterior de la voluntad (Q. 20). No hay que interpretar por eso –como él mismo se encarga de aclarar– que se trate de dos actos distintos. Insisto en ello, porque también Janssens insiste, temeroso de que afirmar la relevancia moral del acto exterior –con objeto próximo– de la voluntad, conlleve incurrir en una consideración naturalista de los actos humanos. Lejos de mantener tal cosa, Santo Tomás afirma expresamente que «en *un* acto voluntario se da un acto doble»[227], en el que el objeto del acto interior de la voluntad da la forma, y el objeto del acto exterior da la materia.

La analogía con la sustancia, pues, sirve para resolver en parte este problema: si bien puede resultar accidental al acto exterior el que el agente lo ordene a uno u otro fin, tal cosa en modo alguno es accidental al acto

226. *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 6, sol.

227. Es lo que se desprende por sí mismo de la consideración del imperio. En esa ocasión SANTO TOMÁS responde sin vacilar que el imperio y el acto imperado son uno y el mismo acto. Precisamente en ese contexto, ya había adelantado SANTO TOMÁS el punto de vista desde el que él va a considerar la relación entre acto interior y acto exterior de la voluntad: la analogía con el esquema hilemórfico: «(…) Sicut autem in genere rerum naturalium, aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam: sic enim et actus moventis prmi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et acuts imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa». *S. Th.* I-IIae, Q. 17, a. 4, sol.

interior de la voluntad, que se comporta con el acto exterior como la forma con la materia[228]. Ahora bien, en la medida en que también el objeto era una cierta forma, resultará que un mismo acto exterior podrá caer bajo dos especies. Esto, por lo demás, es lo que cabe concluir también del artículo que sigue a éste, en el que Santo Tomás se plantea justamente este problema: si tanto el objeto como el fin especifican los actos, ¿en qué relación se hallan una y otra especie? A ello responde:

«El objeto de un acto exterior puede relacionarse con el fin de dos modos: uno, como ordenado de por sí (*per se*) al fin; así, luchar bien está ordenado de por sí a la victoria; el otro, por accidente (*per accidens*); como toma dinero ajeno se ordena por accidente a dar limosna. Ahora bien, como dice El Filósofo en el *VII Metaph.*, es necesario que las diferencias que dividen un género y constituyen las especies de ese género, lo dividan de por sí. Pero si dividen por accidente, la división no procede rectamente (…). Por consiguiente, cuando el objeto no está de por sí ordenado a un fin, la diferencia específica que procede del objeto no es por sí determinativa de lo que procede del fin, sino al contrario. Por esto, una de estas especies no está en la otra, sino que el acto moral está en dos especies distintas. Por eso decimos que quien roba para cometer adulterio, comete dos malicias en un sólo acto (…)»[229].

Por de pronto, la posibilidad misma de que un acto voluntario se encuentre en dos especies distintas es indicativa, para Santo Tomás, de los límites inherentes a la analogía con la sustancia[230], en la que sólo cabe hablar de una forma específica. Este dato habla por sí sólo en contra de la «premoralización» de los actos voluntarios que versan sobre los medios, presupuesta en el planteamiento de Janssens: el ordenar un *falsiloquium* a un buen fin, no lo convierte por ello en un mal premoral. Muy al contrario, Santo Tomás dice explícitamente que un acto humano puede estar aquejado de dos malicias: puede suceder siempre que el acto exterior, con un objeto desordenado, no se ordena *per se* –por su propia naturaleza– a un fin también malo del agente, como ocurre en el caso del que roba para cometer adulterio.

No obstante, podría ocurrir que el acto exterior sí se ordenara *per se* a otro fin. En ese caso –sigue Santo Tomás– «(…) una de estas diferencias es determinativa de la otra. Por eso una de estas especies estará contenida

228. En este sentido cabe interpretar el siguiente texto: «Ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui, non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem sicut formale ad materiale». *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 6, ad 2.

229. *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 7, sol.

230. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 7, ad 1.

en la otra. Ahora bien, queda por determinar cuál en cuál. Para verlo, primero hay que tener en cuenta que una diferencia es tanto más específica cuanto más particular es la forma de la que depende. En segundo lugar, que cuanto más universal es un agente, más universal es la forma que produce. En tercer lugar, que cuanto más remoto es un fin, más corresponde a un agente más universal: la victoria, por ejemplo, que es el último fin de un ejército, es el fin perseguido por el jefe máximo, mientras que ordenar una u otra sección es el fin que persigue uno de los jefes inferiores. Y de esto se sigue que la diferencia específica que procede del fin es más general, y que la diferencia que procede de un objeto ordenado de por sí a ese fin es específica respecto a él; pues la voluntad, cuyo objeto propio es el fin, es lo motivo universal de todas las potencias del alma, cuyos objetos son los de los actos particulares»[231].

Afirmar que la diferencia específica procedente del fin es más general, abarcando incluso la propia del objeto, significa ratificar la mayor función especificadora del objeto, esto es, del *finis proximus*, en el acto concreto que versa sobre los medios para el fin. Naturalmente, hablando en estos términos nos movemos en el plano lógico, en el plano de los predicables: en el género no se encuentra todo lo que realmente se encuentra en la especie, de modo análogo a como en la especie no se encuentra todo lo que realmente se encuentra en el individuo. Esto justifica el conceder mayor relevancia moral a la elección del acto concreto, pues es en ésta donde realmente encontramos todos los elementos moralmente relevantes.

En todo caso, después de explicar que tanto el objeto como el fin especifican los actos según el bien y el mal, y después de mostrar cómo se concilian entre sí esas dos especies posibles, lo siguiente que se pregunta Santo Tomás es si no habrá algún acto que por su especie no sea ni bueno ni malo, es decir, si no habrá algún acto indiferente por su especie. Santo Tomás responde afirmativamente: siempre que el objeto no incluya ninguna referencia al orden de la razón. Los ejemplos que propone son claros: en sí mismo, tomar una brizna del suelo, ir al campo no son actos buenos ni malos[232].

231. *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 7, sol.

232. «Actus omnis habet speciem ab obiecto, et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si obiectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad

La consideración anterior, sin embargo, necesita ser completada con otra, a saber: ¿algún acto individual es indiferente? Santo Tomás –a diferencia, por ejemplo, de Escoto[233]– responde negativamente a esta pregunta: individualmente considerado –en su realidad concreta–, ningún acto será indiferente: será, por el contrario, o bueno o malo:

«A veces un acto es indiferente según la especie y, sin embargo, es bueno o malo considerado individualmente; precisamente porque el acto moral no recibe la bondad sólo de su objeto, sino también de las circunstancias, que son como accidentes. Igual que algo conviene a un hombre individual en virtud de accidentes individuales, que no le conviene al hombre en razón de especie. Y es necesario que todo acto individual tenga alguna circunstancia que lo acerque al bien o al mal, al menos desde la intención del fin; porque, como es propio de la razón ordenar, el acto que procede de la razón deliberativa, si no está ordenado al fin debido, por eso mismo se opone a la razón y tiene razón de mal; en cambio, si se ordena al fin debido, conviene con el orden de la razón, por lo que tiene razón de bien. Ahora bien, es necesario que se ordene o no al fin debido. Por consiguiente, es necesario que todo acto del hombre que procede de la razón deliberativa, considerado individualmente, sea bueno o malo (…)»[234].

La respuesta es consistente. No se pregunta Santo Tomás, en efecto, por la bondad o malicia de los actos según la especie –lo cual significa abstraer de la realidad concreta de los actos– sino por la bondad o malicia de los actos *individuales*, los cuales, precisamente en razón de su individualidad, tienen lugar siempre en circunstancias muy precisas, no previstas en el concepto específico, y que, sin embargo, afectan a la bondad o malicia de los actos como accidentes suyos. Y es que, a pesar de que las circunstancias no especifican por sí mismas los actos –si lo hacen ya no deben ser consideradas circunstancias, sino objeto[235]–, siempre colaboran a la bondad o malicia de los actos concretos.

Sin embargo, a partir de esa respuesta, se plantean dos cuestiones: en primer lugar, el estatuto del fin, pues tal y como acabamos de leer, en el

campum, et huiusmodi: et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes». *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 8.

233. Cfr. DUNS ESCOTO, *In II Sent.*, d. 41, Q. un., *Opera Omnia*, XIII, París, 1893.

234. *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 9, sol.

235. «Circumstantia secundum quod dat speciem actui, consideratur ut quaedam conditio obiecti, et quasi quaedam specifica differentia eius». *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 10; «Omne circumstantia manens in ratione circumstantiae, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem: sed inquantum mutatur in principalem conditionem obiecti, secundum hoc dat speciem». *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 10, ad 2.

texto recién citado cuenta como una circunstancia más[236], lo cual no parece conciliarse muy bien con su estatuto de forma que da la especie al acto. La otra cuestión que se plantea, la dejábamos apuntada antes, y es, precisamente, la que mira a la relación entre objeto y circunstancias: ¿cómo es que el *quid* entra en la enumeración de circunstancias como una más? Comencemos por esta última cuestión.

a) *Relación del objeto y las circunstancias*

Para ello lo primero es recordar el elenco de circunstancias que propone Santo Tomás, al hilo de Cicerón y Aristóteles:

«Tullio en su *Retórica*, enuncia siete circunstancias, que se contienen en el siguiente verso: quién (*quis*), qué (*quid*), dónde (*ubi*), con qué medios (*quibus auxiliis*), por qué (*cur*), de qué modo(*quomodo*), cuando (*quando*). En efecto, en los actos debe tenerse en cuenta quién es el que hace, con qué medios o instrumentos, qué hace, donde, por qué de qué modo y cuando. Pero Aristóteles, en *III Ethic.*, añade otra, a saber, acerca de qué (*circa quid*), que es subsumida por Tullio en el qué (…)»[237].

Como dejaba apuntado más arriba, en la clasificación anterior llama la atención la inclusión del *quid* y del *cur* entre las circunstancias. Ahora quisiera fijarme en el *quid*, y, en particular, en la división que Aristóteles introduce entre el *quid* y el *circa quid*. A mi juicio es de capital importancia entender el sentido de esta división, en orden a precisar dos posibles sentidos del término «objeto», según nos movamos en el orden lógico –de las especies– o en el orden real –de las acciones concretas–, que es, simultáneamente, el orden moral.

Por de pronto, lo único que sabemos es que en la justificación del elenco de circunstancias que da Santo Tomás –la referíamos arriba–, el *quid* aparece como una circunstancia que afecta al efecto del acto; el *circa quid*, por su parte, aparece como una circunstancia que afecta a lo material del acto, esto es, al objeto del acto exterior de la voluntad. La diferencia entre ambos conceptos, a mi juicio, puede establecerse en un primer momento advirtiendo lo que dice en otro lugar Santo Tomás a propósito de la relación objeto-efecto: a veces el objeto de la voluntad se dirige a lo

236. Cfr. *De Malo*, Q. 2, a. 5, sol., 170.
237. *S. Th.* I-IIae, Q. 7, a. 3, sol.

que constituye efecto de una potencia operativa; en esos casos, el objeto de un acto voluntario no consiste tanto en el efecto como en la *proporción* del acto de la voluntad a tal efecto[238]. En cambio, el concepto de *circa quid* es más amplio: en estos casos lo que la voluntad constituye en objeto suyo no es el efecto de ninguna potencia, sino una serie de circunstancias, o, lo que podríamos llamar –adoptando un término más moderno– «estados de cosas».

Para determinar mejor el sentido de esa diferencia propongo, sin embargo, considerar el análisis que Aristóteles hace en la *Ética a Nicómaco* de una virtud concreta: la generosidad. En principio, Aristóteles llama generosidad a la virtud por la cual sabemos (prácticamente) usar bien las riquezas[239]. Desde este punto de vista, la materia de la que (*materia ex qua*) está hecha la virtud de la generosidad son las riquezas, mientras que la materia acerca de la cual (*materia circa quam)* versa es *el uso de las riquezas*. Ahora bien: ¿qué significa *usar* las riquezas?: ¿adquirirlas, guardarlas o gastarlas? Aristóteles responde que gastarlas[240]. Por esta razón, la generosidad, que hemos comenzado caracterizando como virtud que versa sobre el buen uso de las riquezas, tendrá que ver más con gastarlas que con adquirirlas o retenerlas[241]. Ciertamente con ello no hemos determinado del todo en qué consiste el *buen* uso de las riquezas, pero ya estamos en condiciones de reconocer que hay un modo de tratar con ellas en principio lejano de la generosidad: el adquirirlas para retenerlas. Y, de hecho, por ahí discurre uno de los extremos viciosos sobre esta materia: la avaricia (el otro es la prodigalidad)[242].

238. «Non semper obiectum actionis humanae est obiectum activae potentiae. Nam appetitiva potentia est quodammodo passiva, inquantum movetur ab appetibili: et tamen est principium humanorum actuum.- Neque etiam potentiarum activarum obiecta semper habnet rationem effectus, sed quando iam sunt transmutata: sicut alimentum transmutatum est effectus nutritivae potentaiae, sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod obiectum est aliquo modo effectus potentiae activae, sequitur quod sit terminus actiones eius, et per consequens quod det ei formam et speciem: motus enim habet speciem a terminis.- Et quamvis etiam bonitas actionis no causetur ex bonitate effectus, tamen ex hod dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest. Et ita ipsa proportio actionis ad effectum, est ratio bonitatis ipsius». *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 2, ad 3.

239. «De las cosas que tienen uso, es posible usarlas bien o mal, y la riqueza pertenece a la clase de cosas útiles. Ahora bien, usa mejor cada cosa el que tiene la virtud relativa a ella; usará, pues, mejor la riqueza el que tiene la virtud relativa al dinero, y éste es el hombre generoso». *Ethic. Nic*., IV, 1, 1120 a 5-8.

240. «El uso del dinero parece consistir en gastarlo y darlo; la ganancia y la conservación son más bien adquisición (...) ». *Ethic. Nic*., IV, 1, 1120 a 9-10.

241. «(...) Por eso es más propio del generoso dar a quienes se debe dar que ganar de donde debe y no ganar de donde no debe (...)». *Ethic. Nic*., IV, 1, 1120 a 10-11.

242. «La prodigalidad y la avaricia son exceso y defecto, y en dos cosas, en el dar y en el tomar, porque el gasto lo incluimos en el dar. Por consiguiente la prodigalidad se excede en dar y

Ahora bien: está claro que para determinar con más detalle en qué consiste el buen uso de las riquezas no es suficiente decir que lo propio del generoso es dar, puesto que es posible dar mal, que es, por ejemplo, lo que hace el pródigo. Da mal todo aquel que da *cuando* no debe, *a quien* no debe, *como* no debe, *de donde* no debe, etc. Por el contrario, lo propio del generoso es que sabe dar en el momento justo, a la persona oportuna, etc..., y que en cambio no da a quien no debe, cuando no debe, etc[243]. Evidentemente, saber valorar todas estas circunstancias es algo que el generoso está en condiciones de hacer porque es prudente. En todo caso, la acción generosa no viene determinada sólo por el *qué* (*quid*) hace el agente –dar dinero–, sino por cómo, cuando y las demás circunstancias, es decir, *acerca de qué*.

«Dar dinero» es el *quid* de la acción concreta que lleva a cabo el agente. En sí mismo se trata de un acto *bonum ex genere suo*[244]. Considerarlo como una circunstancia tiene sentido sólo si adoptamos un punto de vista lógico, útil sin duda para definir las especies, pero que no conviene confundir con el orden moral[245]. En el orden lógico, en efecto, el *quid* –el dar dinero– puede figurar como una circunstancia entre otras

en no tomar, y pecar por defecto en tomar; la avaricia peca por defecto en dar y se excede en tomar, excepto en minucias». *Ethic. Nic*., IV, 1, 1121 a 13-15.

243. «Las acciones conformes a la virtud son nobles y se hacen por su nobleza; también el generoso dará, pues, por nobleza y rectamente: a quienes debe, cuanto y cuando debe, y con todas las demás condiciones de la recta manera de dar. Y esto con agrado o sin pesar; pues lo que concuerda con la virtud es agradable o no penoso, en modo alguno doloroso. El que da a quienes no debe o no por nobleza sino por alguna otra causa, no es generoso, sino que se le dará algún otro nombre. Tampoco el que da con dolor, porque preferirá su dinero a la acción hermosa, y esto no es propio del generoso. Tampoco tomará el generoso de donde no debe, pues no es propio del que no rinde culto al dinero tal manera de adquirirlo. Tampoco puede ser pedigüeño, porque no es propio del bienhechor dejarse favorecer fácilmente. Pero lo adquirirá de donde debe, por ejemplo, de sus propias posesiones, no porque sea hermoso, sino porque es necesario, con el fin de poder dar. Tampoco descuidará sus propiedades, porque quiere ayudar por medio de ellas a algunos. Ni dará a cualquiera, para poder dar a quienes debe y cuando debe, y en las ocasiones en que está bien hacerlo. Es muy propio también del generoso excederse en dar, hasta dejar poco para sí mismo, pues el no mirar por sí mismo es lo característico del generoso». *Ethic. Nic*. IV, 1,1120 a 24-1120 b 9.

244. En efecto: el *quid* que desde el punto de vista ontológico entra como una de las circunstancias del acto humano, no se toma en su realidad biológica o física, sino moral, es decir, por referencia a la razón. Esa es la consideración *per se* de los actos humanos. No es simplemente el ser natural del acto (como interpreta GRÜNDEL. Cfr. *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, Münster, 1963, p. 589).

245. «Quidam qui est finis operis, secundum quod Philosophus dicit in *II Ethic*., c. vi, quod quaedam conjuncta sunt malo fini; et iste finis dat speciem actui; unde vel non est circumstantia, si consideretur tantum genus moris; vel referendo ad ipsam substantiam actus, includitur in hac circumstantia quid». *In IV Sent.*, d. 16, Q. 3, a, 1, sol. II, ad 3.

acerca de las cuales –*circa quid*– versa el dar dinero[246]. Pero la virtualidad moral de tales circunstancias nos es conocida únicamente porque en el orden real, de un modo natural, nuestra razón descubre en esas ellas la oportunidad de actuar de un modo concreto, a saber, ejecutando una acción que, si finalmente resulta ser generosa, es sólo porque hemos dotado a todas ellas de una forma, la forma de la generosidad[247], con la que la acción adquiere su objeto específico.

Mientras tanto se impone una aclaración: afirmar que en el orden *real* el objeto del acto no se constituye al margen de la formalización de las circunstancias que componen dicho acto, es algo muy distinto de afirmar que para determinar el objeto sea preciso atender a *todas* las circunstancias. Esto último no es cierto, y afirmarlo conduce a la ética de situación. Por el contrario: especialmente hablar de actos malos *ex genere suo* –malos por su objeto–, es posible porque tenemos experiencia previa de actos individuales malos en los que se pueden reconocer notas comunes, que cabe cifrar en unas circunstancias muy definidas y no en otras. Las circunstancias en cuestión no son, propiamente hablando, circunstancias, porque su sola presencia –en la medida en que es advertida por la razón– cambia la especie del objeto.

A esto se refiere Santo Tomás cuando defiende en el artículo 10, que las circunstancias, toda vez que refieren a un orden especial de la razón, dan la especie a los actos. Si, en este contexto, nos referimos a ellas todavía en términos de «circunstancia» es a falta de un nombre mejor con el que diferenciar aquellos «accidentes» –tomando este concepto en su sentido ontológico ordinario–, que desde el punto de vista moral son circunstancias de los actos humanos –«algo que, siendo extrínseco al objeto del acto, sin embargo le afecta»– y aquellos otros accidentes que pertenecen a la esencia misma del acto, porque definen su objeto. Esta «versatilidad» de las circunstancias, en todo caso, responde al modo peculiar de constituirse las especies en el orden moral, por contraste a lo que acontece en el orden natural[248].

246. «(…) Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii: id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 6, sol.

247. Este es el sentido de la discutida frase citada por ARISTÓTELES en la *Ética a Nicómaco*: «Sólo hay una manera de ser bueno, muchas de ser malo». *Ethic. Nic*., II, 6, 1106 b 34.

248. «Sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae. Quia vero natura determinata est ad unum, nec potest esse processus natuae in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam fomram, ex qua sumatur differentia specifica, post quam alia differentia specifida esse non possit. Et inde est quod in rebus naturalibus, id quod est accidens alicui rei, non potest accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum: sed quolibet dato, potest ulterius procedere. Et ideo quod in uno actu accipitur ut circumstantia superaddita

b) *El fin: ¿forma o circunstancia?*

Consideremos ahora el tema del fin. Según leíamos antes, aunque considerados según su especie, pueda haber actos indiferentes, en el orden real ningún acto es indiferente, pues «no hay ningún objeto de un acto humano que no pueda ordenarse al bien o al mal mediante el fin o las circunstancias»[249]. Ahora bien, como apuntábamos, en esta ocasión Santo Tomás parece contar al fin entre las circunstancias, al tiempo que parece considerar al objeto como el determinante de la especie. ¿Cómo se concilia esto con su afirmación de que el *fin da la especie?*

Según Santo Tomás, el fin da la especie en tanto que es un cierto objeto[250]. Por otro lado, en la cuestión de la *Prima Secundae* dedicada a las circunstancias escribe que el fin que da la especie al acto, no es una circunstancia, sino un fin anexo. Esto es coherente con la consideración general de que las circunstancias que dan la especie no son circunstancias, sino que pertenecen al objeto. Del mismo modo, el fin que da la especie no es circunstancia, pero si hay algún fin que no dé la especie, podría contarse entre las circunstancias. Ahora bien, según hemos visto, existen tales fines.

Hemos visto, en efecto, que en algunos actos, el objeto del acto exterior no se ordena *per se* al objeto del acto interior. En esos casos, el fin da ciertamente la forma, pero no daba la especie. ¿Hemos de concluir por ello que el fin se comporta como una circunstancia? En este punto se impone nuevamente distinguir el orden real y el lógico. En el orden real, y considerando la definición de circunstancia –algo extrínseco al acto que, sin embargo, le afecta–, el fin no puede ser visto como circunstancia, ya que es esencial al acto interior de la voluntad, que, a su vez, es forma del acto exterior. Por consiguiente, el fin no es extrínseco al acto, y no debe ser visto como circunstancia suya. Según hemos visto, incluso en los casos en que el objeto del acto exterior y el del acto interior se relacionan accidentalmente, habría que decir que el único acto de la voluntad caería entonces bajo dos especies: la proporcionada por el objeto del acto exterior y la proporcionada por el fin, u objeto del acto interior.

Entonces, ¿por qué en el artículo dedicado a examinar si algún acto individual es indiferente, Santo Tomás cuenta el fin entre las circunstancias? Para entenderlo es preciso considerar que en esa ocasión Santo

obiecto quod determinat speciem actus, potest iterum accipi a ratione ordinante ut principalis conditio obiecti determinantis speciem actus (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 10, sol.

249. *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 9, ad 1.

250. «Etiam finis habet rationem obiecti». *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 6, ad 1.

Tomás está adoptando un punto de vista lógico, abstracto; en consecuencia, está hablando de especies de actos o, lo que es lo mismo, actos definidos por sus objetos. Ahora bien, como hemos apuntado ya, «no todo lo que hay en un acto se encuentra en su especie»[251], es decir, en los actos individuales cabe descubrir accidentes o circunstancias no presentes en la especie de los actos, circunstancias de las cuales depende no tanto la definición específica de los actos, como su concreta bondad o malicia. Considerando el objeto de esta manera, todo lo demás necesariamente es visto como circunstancia suya, incluido el fin. Así –el ejemplo es de Santo Tomás–, «que un hombre fuerte actúe con fortaleza por el bien de la fortaleza, no es circunstancia de su acto; pero sí lo es que actúe con fortaleza por la liberación de la ciudad»[252].

A ese ejemplo podemos sumar este otro, que figura precisamente en el artículo donde el fin es contado entre las circunstancias –en el artículo en donde se excluye que haya algún acto individual indiferente–: «todo fin intentado por la razón deliberativa pertenece al bien de alguna virtud o al mal de algún vicio, pues todo lo que uno hace ordenadamente para sostenimiento o reposo de su cuerpo, se ordena al bien de la virtud en quien ordena su cuerpo al bien de la virtud»[253].

Los dos ejemplos se aclaran entre sí. En «actuar con fortaleza por el bien de la fortaleza», el fin –el bien de la fortaleza– no es circunstancia; no es, ciertamente, un accidente del acto, sino su objeto y su fin (próximo). Que el acto de fortaleza se ordene a la liberación de la ciudad (fin remoto), según Santo Tomás, es accidental al acto de fortaleza. En el segundo ejemplo, sin embargo, «descansar», que es un acto indiferente considerado en abstracto, deja de ser indiferente en el orden real, pues el agente descansa siempre «por algo», por algún fin, que necesariamente cae bajo alguna virtud o algún vicio. Dicho de otro modo: situados desde el principio en una perspectiva moral, el acto de descansar no existe aislado de su forma, a la que no es en modo alguno accidental el caer bajo una virtud o un vicio. Sólo en el caso de que permaneciéramos en el orden lógico, considerando el acto de descansar en abstracto, el fin en cuestión podría considerarse un accidente o una circunstancia.

A la vista de esto último, cabe preguntarse si en el primero de los ejemplos no habría que decir algo parecido, y decir, por tanto, que el fin remoto –la liberación de la ciudad–, interviene también en la moralidad real del acto ejecutado. En este sentido, podría decirse que el acto en

251. *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 8, ad 3.
252. *S. Th.* I-IIae, Q. 7, a. 3, ad 3.
253. *S. Th.* I-IIae, Q. 19, a. 9, ad 3.

cuestión, además de caer bajo la especie «fortaleza», podría caer, por ejemplo, bajo la especie «justicia», en cuyo caso, es dudoso que pudiéramos seguir calificando tal fin de circunstancia; en el orden real es siempre forma. Por decirlo claramente: es circunstancia o accidente del acto de fortaleza el que el acto se ordene a liberar una ciudad sólo porque estamos considerando el acto de fortaleza en sí mismo, abstrayendo de su forma, que aquí, como en todos los casos, viene dado por el fin al que el agente lo ordena. Pero en la medida en que el tal fin no es en modo alguno accidental al acto interior de la voluntad, y el acto interior de la voluntad es forma del acto exterior, desde el punto de vista moral no tiene sentido considerarlo como un accidente, es decir, como algo extrínseco al acto.

Una cuestión distinta es si el fin en cuestión da la especie o no. Para ver esto, es útil volverse al artículo en el que Santo Tomás examina de qué modo se relacionan entre sí la especie procedente del fin y la procedente del objeto. Precisamente ahí Santo Tomás refería un ejemplo análogo al que hemos considerado últimamente: el objeto del acto exterior se puede ordenar *per se* al fin de la voluntad, *como luchar bien se ordena de suyo a la victoria.* En este caso, la especie que deriva del objeto del acto exterior (luchar bien) es más específica que la derivada del fin (la victoria). A pesar de que aquí el fin sigue dando la forma, no le compete a él dar la especie. Por ello podríamos considerarlo accidente o circunstancia, siempre y cuando siguiéramos considerando el acto de «luchar bien» en abstracto[254]. Por otro lado veíamos que cuando la relación entre objeto del acto exterior y objeto del acto interior es *per accidens*, –como el que roba para cometer adulterio–, el acto concreto se sitúa en dos especies dispares[255]. También aquí, sólo si considerásemos el robo abstrayendo de las condiciones reales en las que sucede, podríamos considerar el fin –adulterio– como accidente suyo. Porque desde el punto de vista moral, también en este caso el fin del acto interior de la voluntad –el adulterio– es forma del acto exterior; y, como tal, no es extrínseco al acto en su unidad[256].

254. Esta parece ser la perspectiva con la que el propio SANTO TOMÁS en el *Comentario a las Sentencias* escribía lo siguiente: «Alius vero est finis agentis, qui quandoque ex malo actu bonum intendit, vel e converso; et hic finis dicitur haec circumstantia cur. Ab hoc autem actus non recipit speciem virtutis propriam, sed quasi communem, secundum quod actus imperati speciem virtutis vel vitii imperantis supra speciem quam habent ex habitu eliciente». *In IV Sent*., d. 16, Q. 3, a. 1, sol. II, ad 3. Como ya se ha advertido, la división en *finis operis* y *finis operantis* no es usada por SANTO TOMÁS más que en unos pocos lugares. Su aproximación a los actos humanos se distingue por la división en acto interior y exterior de la voluntad. PINCKAERS, S., O.P., *Ce qu'on ne peut jamais faire,* pp. 42-43.

255. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 7, sol.

256. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 75, a. 4, sol.

Por consiguiente, lo que procede aquí es distinguir también entre el orden real y el lógico. Así, en el orden real, tenemos a un ser humano –con su naturaleza– y unas circunstancias en las que el hombre, naturalmente activo, descubre posibilidades inéditas de acción, precisamente porque la connaturalidad suya con ciertos fines, le mueve a ello (*finis quo*). Los fines en cuestión tienen sin duda un objeto o contenido (*finis cuius gratia*), cuya realización puede o no implicar el concurso de otras potencias distintas de la voluntad. Si éste es el caso, encontraremos al agente implicado en unas circunstancias y ejecutando actos que a su vez tienen un objeto. Y los actos que ejecute, sin perder sus objetos propios, se comportarán como materia con respecto al *finis quo* que disparó el proceso.

Si, desde un punto de vista lógico, analizamos esos actos, podremos diseccionarlos en varias circunstancias, y, entre ellas habremos de contar con una peculiar: la que hace que el acto ejercido se ordene a un contenido objetivo ulterior (el *finis cuius gratia*). Este es, en efecto, el fin que Santo Tomás –siguiendo a San Gregorio de Nisa– considera circunstancia: el *finis cuius gratia*[257]; anteriormente nos hemos referido a él para designar el contenido objetivo del fin.

Ahora bien: aunque desde un punto de vista lógico, el *finis cuius gratia* –o sea, el aspecto objetivo del acto interior de la voluntad–, figure entre las circunstancias, desde un punto de vista real, no es sino un aspecto del fin que da la forma al acto exterior de la voluntad –*finis quo*. Por consiguiente, es tan intrínseco al acto concreto como pueda serlo el objeto, que se comporta respecto a él como la materia respecto de la forma. En efecto: así como bajo la mirada de la razón, circunstancias muy precisas constituyen el objeto del acto moral (*quid*), así también, bajo el fin del acto interior de la voluntad, el acto en su totalidad viene a constituirse en virtud de un fin, que lo explica (*cuius gratia*) y le da la forma (*quo*).

La distinción entre fin objetivo y subjetivo es pertinente porque parece claro que el mismo acto, objetivamente considerado, –por ejemplo, un acto de fortaleza para liberar a un preso–, puede ser ejercido por dos personas según formas diversas. En un caso la forma del acto puede ser la vanidad, y en otro la misericordia. Esto depende del *finis quo,* que revela una posible connaturalidad de la propia voluntad con ciertos fines; una connaturalidad que deriva de los hábitos que informan el querer, para bien

257. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 7, a. 4, sed contra. «Actus proprie dicuntur humani prout sunt voluntarii. Voluntatis autem motivum et obiectum est finis. Et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa quae attingit actum ex parte finis, scilicet cuius gratia: secundaria vero, quae attingit actum ex parte finis, idest quid fecit. Aliae vero circumstantiae sunt magis vel minus principales, secundum quod magis vel minus principales secundum quod magis vel minus ad has appropinquant». *S. Th.* I-IIae, Q. 7, a. 8, sol.

o para mal. Según Aristóteles, en efecto, los fines son buenos en el caso del hombre virtuoso, y no lo son en el caso del vicioso (y por esta razón indica que el vicio corrompe el principio). Algo análogo cabe decir de Santo Tomás: el fin le parece a cada cual según su afecto[258]. Con todo, no conviene perder de vista que la peculiaridad de los hábitos es que uno los usa cuando quiere. Y en este sentido puede decirse que lo esencial del comportamiento moral no estriba tanto en la intención cuanto en la *elección.* Viene bien a este propósito considerar un texto del *Comentario a las Sentencias*:

«La voluntad se puede considerar en dos sentidos: en la medida en que intenta (*secundum quod est intendens)*, por lo cual se dirige al último fin; o en cuanto que elige (*secundum quod est eligens*), por lo cual se dirige a un objeto próximo, que se ordena al último fin. Si se considera en el primer modo, la malicia de la voluntad basta para que el acto se diga malo: porque lo que se hace por un mal fin es malo. Sin embargo la bondad de la voluntad que intenta, no basta para la bondad del acto: porque el acto puede ser por sí mismo malo de tal modo que de ningún modo puede volverse bueno. Pero si consideramos la voluntad en tanto que elige, entonces es universalmente verdadero que por una buena voluntad se dice que el acto es bueno, y por su malicia, malo (…)»[259].

4. 2. *La moralidad del acto interior de la voluntad*

Pasando ya, a la cuestión 19, en la que Santo Tomás considera específicamente la bondad y malicia del acto interior de la voluntad, lo primero es advertir que la bondad de la voluntad depende de su objeto, es decir, de aquello que la voluntad quiere. Dicho de otro modo, para saber si una voluntad es buena, es preciso ver *qué es lo que quiere*. Es conveniente, en este sentido, recordar un *sed contra* que Santo Tomás había traído a nuestra consideración en la cuestión precedente, precisamente al preguntarse si las acciones humanas son buenas o malas por su objeto, a saber: «la malicia de la operación depende de los objetos malos que ama el hombre»[260]. Por supuesto, al hablar de objetos malos, no se piensa aquí en cosas malas, en el sentido de cosas aquejadas de algún defecto: no es querer tales cosas lo que convierte en mala la voluntad. Por el contrario,

258. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 1, a. 7, sol.
259. *In II Sent*., d. 40, a. 2, sol.
260. *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 2, *sed contra*.

en el mismo artículo, había escrito Santo Tomás «aunque las cosas exteriores sean buenas en sí mismas, no siempre guardan la debida proporción con una u otra acción. Por eso, en la medida en que se las considera como objetos de tales acciones, no tienen razón de bien»[261].

Con otras palabras: lo que llamamos objeto de la voluntad –lo que queremos– designa un cierto tipo de proporción entre algo y el agente, una proporción que es buscada por el agente mismo, en la medida en que quiere tal cosa. Por ello puede decirse también *que el objeto es una cierta forma*, y que al querer ciertos objetos, en cierto modo el agente se conforma a ellos. Por ello importa tanto que el hombre quiera los objetos convenientes a su naturaleza racional: de otro modo, se animaliza. Afirmar que la bondad de la voluntad depende de los objetos, pues, no es una tesis naturalista; es, sin embargo, una tesis que excluye la completa autonomía de la voluntad. La voluntad humana no posee la capacidad de hacer bueno todo lo que quiera; en rigor ni siquiera podría querer nada si el entendimiento no le presentara algún objeto. Por eso también afirmará Santo Tomás que «la bondad de la voluntad depende de la razón del mismo modo que depende del objeto»[262].

Antes de esto, sin embargo, se entretiene en precisar no ya que la bondad de la voluntad dependa del objeto, sino que la bondad de la voluntad depende sólo del objeto. Esto pudiera extrañar, teniendo a la vista la anterior caracterización de las fuentes de la moralidad en objeto, fin y circunstancias; sin embargo, debemos recordar que ahora estamos hablando de la bondad del acto interior de la voluntad. En este sentido, dice Santo Tomás que «en lo que hace al acto de la voluntad, no difieren la bondad que procede del objeto, y la bondad que procede del fin»[263].

Por otro lado, la bondad que procede del objeto en este sentido, no se distingue tampoco de la bondad que procede de las circunstancias, ya que, «supuesto que haya voluntad de bien, ninguna circunstancia puede hacerla mala»; y Santo Tomás se apresura a explicar: «por consiguiente, decir que alguien quiere un bien cuando no debe o donde no debe, puede entenderse de dos modos: uno, de modo que esa circunstancia se refiera a lo querido, y así no hay voluntad de bien, porque querer hacer algo cuando no debe hacerse, no es querer el bien. El otro modo, si se refiere al acto de querer; y así es imposible que alguien quiera el bien cuando no debe, porque el hombre debe querer siempre el bien; a no ser acaso por accidente, por cuanto que, si se quiere este bien, se impide un bien debido: entonces no

261. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 2, ad 1.
262. *S. Th.* I-IIae, Q. 19, a. 3, sol.
263. *S. Th.* I-IIae, Q. 19, a. 2, ad 1.

viene el mal de que uno quiera aquel bien, sino de que no quiere el otro. Y lo mismo hay que decir de las otras circunstancias»[264].

En el texto anterior puede advertirse claramente cómo entran en juego dos conceptos de objeto: uno es más abstracto, y se corresponde estrictamente con el objeto que ha de componerse con el fin y las circunstancias para constituir el acto; otro, más concreto, que se refiere al contenido del acto concretamente elegido.

Pero, continuando con los artículos en el orden que los dispone Santo Tomás, tras afirmar que la bondad de la voluntad depende de la razón, lo siguiente es afirmar que depende de la ley eterna, puesto que si la razón humana es regla de la voluntad humana, esto se debe a la ley eterna, que es la razón divina. El texto que trae Santo Tomás a colación es el que ya conocemos por el que se nos habla de la ley natural, correspondiente al salmo 4: «muchos dicen, ¿quién nos mostrará el bien? Sobre nosotros ha sido impresa como un sello la luz de tu rostro, Señor», texto, que Santo Tomás interpreta así «la luz de la razón que hay en nosotros puede mostrarnos el bien y regular nuestra voluntad, en la medida que es luz de tu rostro, esto es, procedente de tu rostro»[265].

El punto anterior tiene gran importancia para mostrar la conexión existente entre el tratado de los actos humanos y la ley natural, que, como sabemos, no es sino «la participación de la ley eterna en la criatura racional», conexión que Santo Tomás establece en términos de imagen: «aunque la ley eterna nos es desconocida como está en la mente divina, no obstante, se nos da a conocer de algún modo mediante la razón natural que procede de ella como su propia imagen, o mediante alguna revelación sobreañadida»[266]. Por «razón natural», como sabemos, no se ha de entender ahí sino la sindéresis.

Así las cosas, se comprende que –en el artículo siguiente–, Santo Tomás pueda sentar rotundamente que obrar en contra de la razón sea malo, incluso cuando la razón sea errónea, porque «la voluntad toma razón de mal de lo que la razón le propone como mal»[267], tanto si la razón se equivoca como si no: la conciencia errónea obliga, no por lo que tiene de erróneo, sino porque propone los actos *como si* fueran verdaderos.

Sin embargo, observa Santo Tomás, afirmar que la voluntad en desacuerdo con la razón errónea es mala –o que la conciencia errónea obliga–, es diferente de afirmar que la voluntad acorde con la razón erró-

264. *S. Th.* I-IIae, Q. 19, a. 2, ad 2.
265. *S. Th.* I-IIae, Q. 19, a. 4, sol.
266. *S. Th.* I-IIae, Q. 19, a. 4, ad 3.
267. *S. Th.* I-IIae, Q. 19, a. 5, sol. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 19, a. 6, ad 3.

nea sea buena –o si la conciencia errónea disculpa[268]–. Este punto ha de resolverse examinando qué tipo de ignorancia se encuentra en la base de ese error. Pues si se trata de una ignorancia de las circunstancias en las que se lleva a cabo un acto, sí disculpa, sencillamente porque ese tipo de ignorancia causa involuntario; pero no si se trata de una ignorancia que no causa involuntario –la ignorancia de la ley–: ésta, sea querida directa o indirectamente, lejos de disculpar agrava el acto[269]. En el fondo ambos problemas pueden resolverse diciendo, con Santo Tomás, que «para llamar malo aquello a lo que se dirige la voluntad, basta que sea malo por su propia naturaleza, o que sea aprehendido como malo. Pero para que esto sea bueno, se requiere que lo sea de los dos modos»[270], bien entendido que el ser malo por su propia naturaleza es otro modo de referirse a querer un objeto no conveniente[271].

Inmediatamente a continuación, se pregunta Santo Tomás si la bondad de la voluntad en lo que es para el fin, depende de la intención del fin. Es ahora, pues, cuando plantea si la bondad en lo que es para el fin –por tanto la bondad de actos tales como la elección, el consentimiento y el uso–, depende de la intención del fin. Y, como era de esperar, la respuesta es positiva, con una precisión, no exenta de interés: Santo Tomás distingue aquí, por vez primera, entre intención antecedente e intención consiguiente a un acto. Intención antecedente es la que precede causalmente a la voluntad, cuando queremos algo por la intención de un fin, bien entendido que tal precedencia causal no comporta necesariamente precedencia temporal: significa simplemente que no podemos querer algo sin quererlo por algo Por otro lado, la intención consiguiente es la que se añade a una voluntad preexistente, por ejemplo, si uno quiere hacer algo, y después lo refiere a Dios.

268. Cfr. INCIARTE, F., «Autonomie und Theonomie des Gewissens», p. 24.

269. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 6, a. 8. SANTO TOMÁS responde aquí sobre la base del siguiente texto de ARISTÓTELES en el que se distinguen tres tipos de ignorancia: «El término 'involuntario' pide emplearse no cuando alguien desconoce lo conveniente, pues la ignorancia en la elección no es causa de lo involuntario sino de la maldad; ni tampoco lo es la ignorancia general (ésta, en efecto, merece censuras), sino la ignorancia concreta de las circunstancias y el objeto de la acción. De estas cosas dependen, en efecto, tanto la compasión como el perdón, puesto que el que desconoce alguna de ellas actúa involuntariamente. No estaría mal, por tanto, determinar cuáles y cuántas son, quién hace y qué y acerca de qué o en qué, a veces también con qué, por ejemplo, con qué instrumento, y en vista de qué, por ejemplo, de la salvación, y cómo, por ejemplo, serena o violentamente». *Ethic. Nic.* III, 1, 1110 b 30-1111 a 7.

270. *S. Th.* I-IIae, Q. 19, a. 6, ad 1.

271. Más adelante SANTO TOMÁS lo expresa en parecidos términos: «Unde sive voluntas sit eius quod est secundum se malum, etiam sub ratione boni; sive sit boni sub ratione mali; semper voluntas erit mala. Sed ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni; idest quod velit bonum, et propter bonum» *S. Th.* I-IIae, Q. 19, a. 7, ad 3.

La distinción es pertinente para responder a la pregunta planteada –si la bondad en lo que es para el fin, depende de la intención del fin–, pues en el caso de la intención antecedente la respuesta es afirmativa sin reservas, ya que cuando la intención es causa del querer, el orden al fin se toma como razón de la bondad en el objeto; pero no ocurre lo mismo con la intención consiguiente, pues «la bondad de la primera voluntad no depende de la intención siguiente, a no ser en cuanto que se reitera el acto de la voluntad con la intención siguiente»[272].

También relacionado con la bondad derivada de la intención se encuentra el artículo siguiente: si la cantidad de bondad o malicia que hay en la voluntad, es consecuencia de la cantidad de bondad o malicia presentes en la intención. Y nuevamente, la respuesta requiere introducir una distinción, pues «acerca del acto y la intención del fin –advierte Santo Tomás– puede apreciarse una cantidad doble: una por parte del objeto, porque quiere o hace un bien mayor; otra por parte de la intensidad del acto, porque quiere o hace intensamente, y esto es mayor por parte del agente»[273].

De acuerdo con el texto anterior, un acto concreto puede tener más o menos bondad por su objeto; pero también por la intensidad de la intención que lo anima. Así pues, la cantidad de bondad del acto no depende toda de la intensidad de intención, pues además hay que contar con el objeto, que puede ser de un bien mayor o menor. Esta diferencia es particularmente clara cuando hablamos de actos que de suyo tienen por objeto un gran bien, por ejemplo, ayudar a un herido: tal cosa puede hacerse con menor o mayor intensidad de intención, pero en todo caso *hay una bondad derivada del objeto que no depende toda ella de la intención.* No obstante, la intensidad de la intención redunda en el acto interior y en el acto exterior de la voluntad, «porque la intención misma de algún modo se relaciona formalmente con los dos, como se desprende de lo dicho»[274].

También en este artículo reviste interés una apreciación que Santo Tomás hace casi de pasada: «no obstante, porque también la intención misma *a veces* pertenece al acto de la voluntad, en cuanto que es su razón, por eso la cantidad de buena intención redunda en la voluntad, por cuanto la voluntad quiere un gran bien como fin»[275]. Lo interesante, en efecto, es la anotación explícita de que la intención pertenece *a veces* al acto mismo de la voluntad como razón suya, pues con ello se da a entender implí-

272. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 19, a. 7, sol.
273. *S. Th.* I-IIae, Q. 19, a. 8, sol.
274. *Ibidem.*
275. *Ibidem*.

citamente que, otras veces, la intención *no* pertenece al acto mismo de la voluntad como razón suya. ¿Cómo entender esto?

Evidentemente, tal afirmación no tiene sentido si adoptamos un punto de vista meramente subjetivo, es decir, si miramos la relación acto-intención, desde el punto de vista del agente, pues para el agente es claro que el fin es razón y la forma del acto que ejecuta. No parece, pues, sino que Santo Tomás se esté refiriendo aquí de nuevo a que, desde un punto de vista objetivo, la relación entre objeto y fin no siempre es una relación *per se*, sino que, en ocasiones es una relación *per accidens*. De este modo, en efecto, ocurre que a veces alguien intenta un buen fin, y elige medios no proporcionados para él: desde el punto de vista del agente, la elección de esos medios está motivada por el fin; sin embargo, en sí misma considerada, la relación entre los medios y el fin es accidental. Se trata de una indicación relevante a la hora de considerar no ya la malicia, sino el *error* subyacente a la posible elección de actos intrínsecamente malos con un buen fin.

En los dos últimos artículos de esta cuestión, por fin, se plantea la pregunta de si la bondad de la voluntad humana depende de su conformidad a la voluntad divina, a lo cual Santo Tomás responde que sí, pues si la bondad de la voluntad depende de la intención del fin, y el fin último de la voluntad humana es Dios, se requiere que la voluntad humana se ordene a este fin último, lo cual, como ya se anunciaba en el *Prólogo a la II Pars*, no quiere decir más que la voluntad del hombre ha imitar a la voluntad divina[276].

Lo anterior, sin embargo, no se debe interpretar en el sentido de que la voluntad humana deba querer en todo lo que Dios quiere, puesto que Dios, como hacedor y gobernador del Universo, aprehende el bien de todo el Universo –y por eso lo quiere todo bajo la razón de bien común–, mientras que la aprehensión propia de la criatura es siempre particular, pues es la aprehensión del bien proporcionado a su naturaleza, que es particular. Ahora bien, puede suceder que algo sea bueno según una razón particular y no lo sea según una razón universal, y precisamente por eso, hombres distintos pueden querer materialmente bienes distintos, y sin embargo, ser buenas sus voluntades, siempre que, desde un punto de vista formal –por tanto desde el punto de vista de la intención–, todos ellos

276. «Voluntas hominis non potest conformari voulntate divinae per aequiparantiam, sed per imitationem. Et similiter conformatur scientia hominis scientiae divinae, inquantum cognoscit verum. et actio hominis actio divinae, inquantum est agenti conveniens. Et hoc per imitationem, non autem per aequiperantiam». *S. Th.* I-IIae, Q. 19, a. 9, ad 1.

refieran lo querido al bien universal[277]. La pretensión de querer lo que Dios quiere también desde un punto de vista material, dicho sea de paso, es la pretensión propia del consecuencialismo cuando exige del agente moral que en todas sus acciones promueva el mejor mundo posible. Ahora bien: precisamente por eso, el consecuencialismo se demuestra altamente inmoral, porque prescinde de la naturaleza[278].

4. 3. *La moralidad de los actos exteriores*

La Q. 20 es la última de las que aquí vamos a considerar, y es, como anunciábamos, la relativa a la bondad y malicia de los actos exteriores de la voluntad. Es una cuestión sensiblemente más breve –sólo seis artículos– a lo largo de los cuales se procura mostrar cuál es la aportación del acto exterior a la moralidad total del acto. Entretanto viene bien traer a la memoria que el acto exterior no constituye una totalidad distinta como «adyacente» al acto interior de la voluntad. Desde el punto de vista moral[279] –que es el esencial a los actos humanos– acto exterior y acto interior constituyen un único acto real, en términos análogos a como la forma y la materia constituyen una única sustancia. La necesidad de

277. «(…) Apprehensio autem creaturae, secundum suam naturam, est alicuius boni particularis proportionati suae naturae. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem universalem, aut e converso. Et ideo contingit quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem, et e converso. Et inde est etiam quod possutn diversae voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonae, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse vel non esse. Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem: cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendiillud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari divinae voluntati in volito formaliter, tenetur enim velle bonum divinum et commune: sed non materialiter, ratione iam dicta.- Sed tamen quantum ad utrumque aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinae. Quia secundum quod conformatur voluntati divinae incommuni ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo. Secundo autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundum rationem causae efficientis: quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam, vel apprehensionem particularem huius rei, habet res a Dei sicut causa effectiva. Unde consuevit dici quod conformatur, quantum ad hoc, voluntas hominis voluntati divinae, quia vult hoc quod Deus vult eum velle (…)». *S. Th.* I-IIae, Q.19, a. 9, sol.

278. Cfr. SPAEMANN, R., *Felicidad y Benevolencia*, pp. 190-198.

279. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 20, a. 3, ad 1.

discernirlos, como apuntaba, deriva solamente del interés por conocer qué es lo que aporta cada uno a la moralidad total del acto real.

Afirmar que el acto exterior aporta algo a la moralidad del acto, por lo demás, es la consecuencia lógica de aceptar, en el orden operativo, la condición material de nuestra naturaleza. En efecto: nuestra condición material tiene un papel que desempeñar en la determinación de lo bueno y lo malo. Esto significa, por una parte, que el hombre no se dirige a su fin sólo deseándolo internamente; en lo que de él dependa, el querer interno ha de informar las obras. Por otra parte, significa que, en la medida en que ciertas obras comprometan bienes a los que se encuentra esencialmente vinculada la integridad de la naturaleza humana, quererlas no será indiferente en orden a la dirección del hombre a su fin último, puesto que la integridad de la naturaleza humana no es indiferente a tal fin, sino que pertenece a él esencialmente.

Con estas premisas, podemos ya considerar el primero de la serie de seis artículos consagrados a este tema, en el que Santo Tomás se pregunta en directo si la bondad o malicia está antes en el acto de la voluntad o en el acto exterior. En su respuesta, comienza distinguiendo los dos modos como pueden llamarse buenos o malos los actos exteriores: bien por su género y sus circunstancias; bien por su orden al fin. Ya aquí puede advertirse cómo en la consideración de los actos exteriores desde el punto de vista moral, no cabe prescindir de su referencia al fin –que se orienten a un fin bueno o malo–, pero también que sólo eso no basta, siendo preciso, además, atender al objeto y las circunstancias.

Se diría que nos hallamos ante una reedición de la cuestión 18. Y así es de hecho, con la particularidad de que, refiriendo la cuestión del objeto y las circunstancias directamente a los actos exteriores, no cabe ya duda alguna acerca del estatuto del objeto: no consideramos ya, en efecto, los actos interiores de la voluntad, en los que el objeto se identifica sin más con el fin; el acto interior, por supuesto tiene su objeto propio, pero, también el acto exterior tiene inequívocamente el suyo: un objeto, en consecuencia, cuya bondad o malicia ya no derivarán sin más de la voluntad del agente –de que internamente esté queriendo algo bueno o malo–, sino de la razón misma[280].

280. «Aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo, secundum genus suum, et secundum circumstantias in ipsis consideratas: sicut dare eleemosynam, servatis debitass circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem: sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam, dicitur esse malum. Cum autem finis sit proprium obiectum voluntatis, manifestum est quod ista ratio boni vel mali quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem. Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se, propter debitam

La voluntad, ciertamente, seguirá aportando la forma al acto, considerado en su totalidad, pues es ella la que quiere positivamente el acto, pero la bondad o malicia de éste derivarán de la razón. Si lo pensamos bien, no podría ser de otro modo: también tratando de los actos interiores, Santo Tomás apuntaba que toda la bondad de la voluntad procedía del objeto, o de la conveniencia al orden de la razón. Lo mismo hay que decir en este caso, con la única salvedad de que el orden de la razón, ahora, se nos muestra claramente comprometido en una materia y unas circunstancias, que toca a la razón descubrir, guiando a partir de él a la voluntad. Sobre la misma idea vuelve a insistir Santo Tomás en el artículo siguiente, donde, como hiciera en la cuestión anterior, se pregunta si toda la bondad o malicia del acto exterior dependen de la bondad de la voluntad. Merece la pena transcribir entera la respuesta:

«En un acto exterior puede contemplarse una doble bondad o malicia: una según la debida materia y circunstancias, y otra según el orden al fin. Y la que surge del orden al fin depende toda ella de la voluntad. En cambio, la que proviene de la materia debida o de las circunstancias, depende de la razón, y de ésta depende la bondad de la voluntad, porque se dirige a ella. Pero hay que tener en cuenta que para que una cosa sea mala, basta un defecto singular, mientras que para que algo sea bueno no basta un bien singular, sino que se requiere integridad de bondad. Por consiguiente, si la voluntad es buena tanto por su propio objeto como por el fin, se sigue que el acto exterior es bueno. Pero, para que el acto exterior sea bueno, no basta la bondad de la voluntad que viene de la intención del fin, sino que, si la voluntad es mala por la intención del fin o por el acto querido, se sigue que el acto exterior es malo»[281].

Es patente que para Santo Tomás los dos elementos son necesarios para la integridad moral de un acto: «uno no peca con la voluntad sólo cuando quiere un mal fin, sino cuando quiere un mal acto»[282], anota. Si esto se entiende bien, se entenderá también por qué el fin nunca justifica los medios.

En sintonía con lo anterior, se encuentra el siguiente artículo, en el que Santo Tomás se plantea si la bondad y la malicia del acto exterior es la misma que la del acto interior. La respuesta, nuevamente, ha de ser matizada: si bien, considerados en el género moral, el acto interior y el

materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde si consdiretur bonitas exterioris actus secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis: sed si consideretur secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quae est principium eius». *S. Th.* I-IIae, Q. 20, a. 1, sol.

281. *S. Th.* I-IIae, Q. 20, a. 2, sol.

282. *S. Th.* I-IIae, Q. 20, a. 2, ad 2.

exterior son un único acto –como se nos dijo hablando de si el imperio es el mismo acto que lo imperado–, las especies del acto moral pueden ser variadas, como ya sabemos también por artículos anteriores: a veces, en efecto, puede suceder que un único acto tenga muchas razones de bondad o malicia; otras veces, en cambio, puede tener una sola. Según esto, a veces la bondad del acto interior y exterior será la misma, y otras veces será distinta. En concreto, «cuando el acto exterior es bueno o malo sólo por orden al fin, entonces es del todo la misma bondad o malicia la del acto de la voluntad que se orienta de por sí hacia el fin, y la del acto exterior, que mira al fin mediante el acto de la voluntad. Pero cuando el acto exterior tiene bondad o malicia de por sí, es decir, por la materia o las circunstancias, entonces la bondad del acto exterior es una y la bondad de la voluntad, que procede del fin, otra; de modo que, no obstante, la bondad del fin redunda de la voluntad del acto exterior, y la bondad de la materia y de las circunstancias redunda al acto de la voluntad»[283].

Dicho de otro modo: hay veces que el acto exterior tiene lo que hemos llamado un objeto indiferente; en ese caso, toda su bondad deriva del fin; pero en esa medida, toda su bondad coincide con la del acto interior. En cambio, cuando el acto exterior realiza –en la materia y circunstancias concretas– un objeto bueno o malo *ex genero suo*, la bondad de él derivada es una, y otra distinta la que procede del fin, que es la específica del acto interior de la voluntad.

La importancia que Santo Tomás concede a los actos exteriores de la voluntad queda confirmada por su respuesta positiva a la pregunta de si el acto exterior añade bondad o malicia al acto interior. Como se desprende de lo que ya hemos visto, la bondad o malicia que el acto exterior puede añadir al interior, no es la que el acto exterior tiene procedente del fin, pues ésta siempre deriva del acto interior por el que la voluntad desea un objeto conveniente o inconveniente. Por el contrario, la bondad que el acto exterior puede comunicar a la voluntad es la que deriva de la razón, por cuanto se constituye en objeto de la voluntad un objeto bueno, es decir, una materia unas circunstancias debidas.

Lo anterior, en cualquier caso, no excluye el que el mismo acto exterior reciba cierta bondad de la voluntad del fin, y desde este punto de vista –observa Tomás de Aquino–, «el acto exterior no añade nada de bondad, a no ser que la misma voluntad de suyo se haga buena en las cosas buenas y peor en los malos. Y esto parece que puede ocurrir de tres modos: uno, por el número, por ejemplo, cuando uno quiere hacer algo con buen o mal fin, y en ese momento no lo hace, pero más tarde quiere y

283. *S. Th.* I-IIae, Q. 20, a. 3, sol.

lo hace; se duplica el acto de la voluntad, y así, se hace un doble bien o un doble mal. Otro modo, por la extensión, por ejemplo, cuando uno quiere hacer algo con un fin bueno o malo y desiste por algún impedimento, y otro, en cambio, continúa el movimiento de la voluntad hasta llevarlo a cabo; es claro que esta segunda voluntad dura más tiempo en el bien o en el mal, y por ello es mejor o peor. El tercer modo, por la intensidad, pues hay algunos actos exteriores que, porque son deleitables o penosos, por su propia naturaleza intensifican o atenúan la voluntad. Pero consta que la voluntad es tanto mejor o peor cuanto más intensamente tiende al bien o al mal (…)»[284].

Si he querido detenerme en esta observación, es porque muestra muy claramente hasta qué punto la bondad o malicia de la voluntad se pone a prueba en los actos exteriores, y cómo, aunque sea indirectamente, incluso en el orden de la voluntad del fin, el acto exterior puede influir en la bondad del acto interior. En todo caso, esto sucede, como apuntaba antes, en razón de la bondad que el acto exterior tiene por su materia o por las circunstancias debidas, puesto que, considerado de este modo, se relaciona con la voluntad como término y como fin, que, como tal, comunica su bondad o malicia al acto interior[285].

El siguiente artículo plantea un tema relativamente actual, por lo que tiene de referencia a la polémica con el proporcionalismo. Se pregunta Santo Tomás: un acontecimiento subsiguiente, ¿aumenta la bondad o malicia del acto exterior? Es, en efecto, el tema de las consecuencias de los actos, y su posible intervención a la hora de valorar la moralidad de los actos[286]. No me detendré a comentar este texto, porque ya se hizo en su momento. Simplemente recordaré, la importante diferencia entre efecto premeditado y no premeditado; así como la diferencia entre efecto *per se*

284. *S. Th.* I-IIae, Q. 20, a. 4, sol.

285. «(…) Si autem loquamur de bonitate actus exterioris quam habt secundum materiam et circumstantias debitas, sic comparatur ad voluntatem ut terminus et finis. Et hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis: quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem, vel attingit terminum. Unde non est perfecta voluntas, nisi sit talis quae, opportunitate data, operetur (…)». *S. Th.* I-IIae, Q. 20, a. 4, sol.

286. «Eventus sequens aut est praecogitatus, aut non. Si est praecogitatus, manifestum est quod addit ad bonitatem vel malitiam. Cum enim aliquis cogitans quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas eius esse magis inordinata. Si autem eventus sequens non sit praecogitatus, tunc distinguendum est. Quia si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus: manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi; et peiorem, ex quo nata sunt plura mala sequi.- Si vero per accidens, et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel ad malitiam actus: non enim datur iudicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se». *S. Th.* I-IIae, Q. 20, a. 5, sol.

que se cumple *ut in pluribus*, y efecto *per accidens* que se cumple *ut in paucioribus*. A juicio de Santo Tomás, sólo los primeros tienen valor desde el punto de vista moral, pues, en la medida en que ciertos efectos se siguen *ut in pluribus* de un acto, pertenecen a él *per se*, de modo que, en el fondo, querer el acto significa querer tales efectos.

La serie de artículos de esta cuestión se cierra planteando un tema que si bien, desde cierto punto de vista, es bastante sencillo, ha dejado de serlo tanto desde que en los planteamientos proporcionalistas se juzga la moralidad de los actos atendiendo a un balance de bienes premorales, a saber: si un mismo acto exterior puede ser bueno o malo. La pregunta es deliberadamente ambigua. Y la respuesta de Santo Tomás lo suficientemente precisa: si consideramos los actos desde el punto de vista moral, es imposible que un mismo acto sea a la vez bueno y malo. Sin embargo nada impide que un mismo acto sea bueno desde un punto de vista moral, y malo desde un punto de vista natural, o a la inversa[287].

De este modo, han salido a la luz todos los elementos precisos para entender no sólo el concepto de actos malos *ex genere suo* –lo cual es relativamente sencillo–, sino el modo en que tales actos se reconocen en la realidad concreta, y el modo en que esta doctrina conecta con la fundamentación de la moral en la naturaleza.

5. LOS «ACTOS INTRÍNSECAMENTE MALOS»

Sin usar esa expresión, que según Pinckaers, aparece por vez primera en el siglo XVI[288], Santo Tomás aborda explícitamente el tema de los «actos intrínsecamente malos» en contadas ocasiones. En una de ellas, en la Q.2, a. 4 de la Cuestión Disputada *De Malo*, tras preguntar si todos los actos son moralmente indiferentes, lleva a cabo un *status quaestionis* en los siguientes términos:

«Acerca de esta cuestión, hubo entre los antiguos doctores división de pareceres. Algunos, en efecto, dijeron que todos los actos eran en sí mis-

287. «(…) Si ergo accipiatur unus actus prout est in generi moris, impossibile est quod sit bonus et malus bonitate et malitia morali. Si tamen sit unus unitate naturae, et non unitate moris, potest ese bonus et malus». *S. Th.* I-IIae, Q. 20, a. 6, sol.

288. Como réplica a la moral extrinsecista derivada del nominalismo. Cfr. PINCKAERS, S., O. P., *Ce qu'on ne peut jamais faire*, p. 21.

mos indiferentes, mientras que otros negaban esta tesis, diciendo que algunos actos son buenos *per se* y otros son *per se* malos»[289].

Algunos mantuvieron que todos los actos eran *de suyo* , por su propia naturaleza, indiferentes. Según la opinión más común esta habría sido la postura de Pedro Abelardo[290]. A este autor se le ha atribuido tradicionalmente la postura que hace consistir toda la moralidad de un acto en la intención. En aquel entonces, la postura de Abelardo sirvió de contrapeso al excesivo legalismo entonces imperante en muchos planteamientos morales[291]. Insistiendo en la relevancia moral de la intención, Abelardo recogía un aspecto presente en la tradición agustinana[292]. Sin embargo, Abelardo cuestionaba el valor moral de la obra externa, y con ello la dimensión objetiva de la moralidad. De ahí que, diferentes autores acuñaran a continuación una terminología para salvar este aspecto[293], por lo demás también presente en la tradición agustiniana[294].

El núcleo de la cuestión lo resume el Aquinate diciendo que estos mantenían la existencia de algunos actos *per se bonos* y algunos *per se malos*, en otras ocasiones llamados por Santo Tomás también actos *secundum se malos* [295] o malos *ex genere suo.* Las reflexiones que nos han

289. *De Malo*, Q. 2, a. 4, sol., 111-115. *Utrum omnis actus sit indifferens*:

290. Cfr. BELMANS, T., O. P., *Der Objektive Sinn des menschlichen Handelns*, pp. 25-43.

291. Cfr. PINCKAERS, S., O. P., *Ce qu'on ne peut jamais faire*, pp. 28-31.

292. «Abélard réagit très nettement contre une conception du péché qui établit celui-ci d'après les ouvres extérieures interdites par la loi. Les pénitentiaires de l'époque favorisaient cette façon de voir plutôt légaliste, qui reste d'ailleurs une tentation fréquente à toutes les époques de l'histoire. A l'encontre, Abélard veut rétablir la doctrine de saint Augustin qui place le centre du péché au-delà de l'acte extérieur, au-delà de la sensibilité et du désir, soit essentiellement dans le consentement de la raison et de la volonté. Tant que la volonté n'a pas consenti, il n'y a pas de péché». PINCKAERS, S., O. P., *Ce qu'on ne peut jamais faire*, pp. 29-30.

293. GUILLERMO DE AUXERRE intentó precisar la noción de *bonum in genere*, que se reservaba para designar actos no transformables de buenos en malos, o de malos en buenos. A partir de ahí decía él que algunos actos son siempre y por necesidad buenos, como el amor de caridad a Dios; a estos les llamaba buenos *in se et secundum se.* Otros, en cambio, serían buenos *in se*, pero no *secundum se*, en la medida en que pueden ser viciados por alguna circunstancia. Esta terminología no llegó a imponerse. FELIPE EL CANCILLER definió el significado de *genus*, como materia acerca de la cual: el objeto material del acto. La bondad intrínseca de una acción sería como la causa material del acto. ALEJANDRO DE HALES, O. RIGAUD, SAN BUENAVENTURA y SAN ALBERTO MAGNO siguieron esta forma de hablar. SANTO TOMÁS se aplicó a discernir el contenido de esos lenguajes. Cfr. nota b) de la B.A.C., a *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 1. Madrid, 1989.

294. En sus dos opúsculos «De Mendacio» y «Contra Mendacium». Cfr. PINCKAERS, S., O. P., *Ce qu'on ne peut jamais faire*, p. 27. Cfr. BELMANS, Th., *Der objektive Sinn des Menschlichen Handelns*, p. 40.

295. SANTO TOMÁS habla no de actos intrínsecamente malos, pero sí emplea una expresión similar: *actus secundum se malos*. «Quaedam peccata sunt inquibus actus exteriores non sunt secundum se mali, sed secundum quod ex corrupta intentione uel uoluntate procedunt: puta, cum quis uult dare eleemosynam propter inanem gloriam; et in huiusmodi peccatis manifestum est quod

ocupado en los dos epígrafes anteriores, nos serán de utilidad para entender el sentido de esta expresión. Con ella, Santo Tomás se refiere estrictamente a objetos –*quid*– que son malos en sí mismos, por cuanto *per se* están privados del bien *per se* debido a los actos humanos: el orden a la razón:

«Todo acto recibe su especie del objeto, y el acto humano o moral recibe su especie del objeto referido al principio de los actos humanos, que es la razón. Por eso, *si el objeto del acto incluye algo conveniente al orden de la razón, será un acto bueno según su especie, como dar limosna a un pobre; pero si incluye algo que se opone al orden de la razón, será un acto malo según su especie, como robar, que es tomar cosas ajenas*. No obstante, puede suceder que el objeto de un acto no incluya nada perteneciente al orden de la razón, como levantar una brizna del suelo, salir al campo, y cosas semejantes; estos actos son indiferentes según su especie»[296].

La referencia a la razón, ya en el nivel del objeto, es, pues, el criterio determinante para hablar de actos buenos o malos *per se.* En este sentido, como punto de contraste, es interesante advertir que todo el que afirma que todos los actos son indiferentes en sí mismos considerados, no deja por ello de afirmar que hay actos malos. Lo que hace, sin embargo, es cargar todo el peso de la moralidad de un acto en la intención, o en alguna circunstancia, esto es, en lo que, de estar ausente el objeto, no serían más que «accidentes» cuyo orden habría de venir siempre de algún factor extrínseco. Con ello consigue excluir la consideración de actos universalmente malos, pues habría irremediablemente que esperar, en todos los casos, al acto individual, y conocer la intención que lo anima. Este es el punto de vista adoptado por las éticas de situación.

Como ya apuntábamos más arriba, la insistencia de estas éticas en el papel moralmente determinante de las circunstancias se explica en parte por su inspiración existencialista de fondo[297], pues ciertamente es un modo de subrayar lo que de individual y existencialmente irrepetible tiene cada acto, y, por consiguiente, aquello de lo que no cabe dar cuenta cabal si nos guiamos sólo por normas universales. Por esta razón, algunos autores proporcionalistas consideran que la notificación tradicional de ciertos

omnibus modis peccatum principaliter consistit in uoluntate. Quaedam autem peccata sunt in quibus exteriores actus sunt secundum se mali, sicut patet in furto, adulterio, homicidio et similibus». *De Malo*, Q. 2, a. 3, sol., 60.

296. Cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 8.

297. Cfr. ZAGAR, J., O. P., *Acting on Principles. A Thomistic Perspective in Making Moral Decisions*, University Press of America, Lanham, New York, London, 1984, p. 97; cfr. BELMANS, T., O. P., *Der Objektive Sinn menschlichen Handelns*, p. 163.

actos como intrínsecamente malos tiene un valor meramente ideal u orientativo, y en todo caso insuficiente para hacerse cargo de la moralidad de la acción concreta, que es, en su misma individualidad, irrepetible. En distintos lugares de este libro hemos advertido cómo dirigir esta crítica a la ética tomista significa olvidar el papel tan importante que en ella desempeña la virtud de la prudencia, una virtud que nos habilita para reconocer los principios en las circunstancias contingentes. No vamos a insistir de nuevo en este punto. En cambio, reviste interés detenernos en el otro problema que plantea la ética de situación, a saber: ¿es siempre preciso esperar a la situación concreta, y considerar *todas* las circunstancias, para saber si un acto es malo, o es posible, por el contrario, tipificar de alguna manera las acciones, de tal modo que podamos reconocer algunas como universalmente malas, y así excluirlas de antemano de nuestra deliberación?

Santo Tomás podría decirnos que para eso precisamente sirve el concepto de actos malos *ex genere suo*. Pero no faltan autores que consideran que la tesis clásica que declara la maldad intrínseca de ciertas acciones es una tesis naturalista, o bien que no enuncia más que una tautología, como si en los mismos términos de los que nos servimos para designar acciones moralmente malas, ya estuviera prejuzgada su maldad moral, de modo que al afirmar «robar es moralmente malo» enunciáramos en realidad «sustraer algo injustamente es injusto», o al afirmar «el homicidio es malo», dijéramos en realidad, «matar injustamente es injusto»[298], y así sucesivamente.

La primera crítica –pensar que lo intrínsecamente malo son acciones puramente naturales–, procede de interpretar en clave naturalista la noción de objeto: como si con ello nos estuviéramos refiriendo a las acciones tal y como se presentan en el *genus naturae*[299]. Que tal no es la postura de

298. Esta es la postura que SCHOLZ, erróneamente, atribuye a SANTO TOMÁS. Cfr. SCHOLZ, F., «Ethical Borderline Situations», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, pp. 167-168. Nótese, sin embargo, que si este fuera el caso, la definición de la justicia o injusticia de una muerte concreta, quedaría, en cada situación, a merced del juicio racional del agente. Según KNAUER el juicio será acertado en la medida en que se atenga a una «commensurate reason», que viene determinada por el principio de doble efecto (cfr. KNAUER, P., «The Principle of Double Effect», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, pp. 26-27); de modo análogo, JANSSENS aboga por una *debita proportio* entre la buena intención y el mal que, para efectuar aquella puede ser soportado (JANSSENS, L., «Ontic Evil and Moral Evil», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, pp. 78-79); otro tanto cabe decir de B. SCHÜLLER («Direct Killing, indirect Killing», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, p. 151) o de FUCHS («The Absolutness of Moral Terms», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, p. 120).

299. Es lo que hace F. SCHOLZ en *Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen*, München, 1976, pp. 16-17). Cfr. réplica de RHONHEIMER en *Natur als Grundlage der Moral*, p. 367.

Santo Tomás resulta claro del análisis que hemos hecho en el epígrafe anterior: Santo Tomás distingue perfectamente entre el *genus moris* y el *genus naturae*. Para él, en efecto, algunos actos malos considerados en su especie natural –por ejemplo, matar–, pueden estar justificados según su especie moral: es el caso de la pena de muerte o la muerte en defensa propia, tipos de acción con un objeto claramente definido.

Precisamente esto último echa por tierra la segunda de las críticas –que en la noción de acto intrínsecamente malo se enuncia una tautología–, pues, como ha puesto de relieve Steve J. Jensen[300], lejos de enunciar tautologías, los actos calificados como intrínsecamente malos constituyen para Santo Tomás tipos de acciones descriptibles mediante la notificación unas circunstancias determinadas, que aportan una estructura[301]. «Circunstancia», en este contexto, tiene un sentido netamente lógico. Pues bien: en este sentido, Santo Tomás entiende que el *quid* –el objeto moral genérico– admite ser descrito mediante la señalación de circunstancias determinadas. Según este punto de vista, es posible afirmar que los actos intrínsecamente malos son actos con un contenido concreto, descriptible en términos no evaluativos[302], y que, sin embargo, poseen relevancia moral porque su misma descripción enuncia una contradicción con la teleología propia de las inclinaciones naturales, de tal manera que la elección de tales actos comporta la adhesión de la voluntad a lo que de suyo aleja del fin.

En contraste, lo peculiar de las éticas de situación es que rechazan la posibilidad de conceptualizar o tipificar los actos morales de este modo[303].

300. Cfr. JENSEN, S. J, *Intrinsically evil acts according to St. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame, 1993, U.M.I., nº 9319301.

301. «The proportionalists err because they cannot see that the moral good or evil of an act depends upon the ontological structure of the act. They do not see, in fact, that actions have any structure. They see, plainly enough, that actions have effects and these effects are of different kinds. But they do not see that the action itself is a certain type of reality. Therefore, different descriptions of an act are merely different ways of looking at it. You might describe it morally, which is to consider it as it relates overall to good and evil, or you might describe it materially, which is to consider it insofar as it produces various effects. According to Aquinas, on the other hand, the moral good and evil of an act is part of the ontological structure of the act itself. The proportionalist moral good is simply an external designation of some act that either has no structure or that has a structure entirely independent of its moral value. The formal description of the proportionalists, then, is not a description of the structure of the act but of its relation to external realities. The evaluative descriptions of Aquinas, on the other hand, are indeed descriptions of the act. They are like describing blotting as 'an act lacking the order to writing'. The lack of order is an aspect of the act itself». JENSEN, S. J., *Intrinsically evil acts according to St. Thomas Aquinas*, p. 274.

302. Cfr. FINNIS, J., *Moral Absolutes*, pp. 2-3.

303. De ello advertía ARISTÓTELES: «Como es frecuente que quienes reconocen haber realizado la acción no reconozcan, en cambio, sea su calificación, sea el delito a que se refiere esa

En consecuencia, rechazan también la posibilidad de hablar de actos malos *ex genere suo*. A lo sumo se trataría, para ellos, de indicaciones genéricas que, llegados a la situación concreta, podrían carecer de vigencia, atendiendo a otras circunstancias. Esto es lo que sucede en Fuchs, quien considera los preceptos universales como preceptos puramente formales y carentes de contenido[304]; o en Janssens, para quien tales preceptos meramente señalan ideales utópicos, que nos sugieren en qué consiste un futuro adecuado al ser humano[305].

La tesis según la cual los preceptos universales tienen una validez sólo genérica *–ut in pluribus–*, y la tesis según la cual carecen de contenido preciso, está, por lo demás, estrechamente relacionadas con una ontología nominalista que afecta no sólo a la visión de la naturaleza, sino también a la visión de la acción humana. Por lo que se refiere a este segundo aspecto, ya hemos indicado que en un primer momento podría sorprender el hecho de que el «objeto» (el *quid*) aparezca como *una circunstancia más* entre las otras, siendo así que –según las propias palabras del Aquinate– el objeto en cuestión es lo esencial del acto. El no discernir en este punto el plano lógico y el plano real-moral, puede llevar a considerar el objeto como una circunstancia más que, combinada con otras y al mismo nivel que ellas, constituiría la situación única e irrepetible a la que se enfrenta cada vez el agente. En estas condiciones, lo esencial pasa a ser la combinación de circunstancias, y cada acto concreto termina siendo un individuo único, que no admite tipificación de ningún género, quedando encomendada la moralidad final del acto a la intención.

calificación –pues, por ejemplo reconocen haber tomado, pero no haber robado; haber golpeado primero, pero no ultrajado; o haber tenido relación con una mujer, pero no cometido adulterio; o haber robado, pero no hecho un sacrilegio (porque el objeto no pertenecía al dios); o haber cultivado tierra ajena, pero no tierra pública; o haber estado en tratos con los enemigos, pero no hecho traición–, *por todo esto sería preciso dar definiciones de cada una de estas materias, es decir, de qué es el robo, qué el ultraje, qué el adulterio, a fin de que, cuando quisiéramos mostrar si corresponden o no al delito, pudiéramos sacar a la luz lo justo*. Ahora bien, en todos estos casos el litigio trata sobre si la acción es injusta e inmoral o no injusta: porque, en efecto, en la intención es donde reside la malicia y el acto injusto, y, por su parte*, los nombres de esta clase, como ultraje o robo, son signos de la intención*. Pues si alguien pegó, no por ello cometió un ultraje en términos absolutos, sino sólo si lo hizo por causa de algo, como, por ejemplo, por deshonrar a otro o por darse a sí mismo un placer. Tampoco si se tomó algo a escondidas fue ello absolutamente un robo, sino si se tomó en daño de aquél del que se tomó y para apropiárselo él mismo. Y de igual modo ocurre en todas las otras cosas que son semejantes a estas». *Rhet.* I, 13, 1374 a 1-19.

304. Cfr. FUCHS, J., S. J., «The Absolutness of Moral Terms», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, pp. 127, 128.

305. Cfr. JANSSENS, L., «Ontic evil and Moral Evil», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, p. 85.

Por nuestra parte, ya cuando examinábamos esos textos llamábamos la atención sobre dos aspectos de gran trascendencia: de una parte que tal clasificación efectivamente considera todos los elementos que integran el acto moral como circunstancias, porque desde el punto de vista ontológico todos ellos son accidentes. Al mismo tiempo, sin embargo, Santo Tomás reconoce el *quid* como un aspecto *esencial* del acto moral (lo es el predicable género, lo es la materia que espera determinación), porque ontológicamente el *quid* es objeto de un acto de la voluntad, que, en sí mismo puede decir o no referencia al orden de la razón, y, en consecuencia, tener en sí mismo relevancia moral; en cambio, el resto de las circunstancias –incluido el fin, cuando es forma de un acto–, sólo adquieren relevancia moral por referencia a tal objeto de la voluntad. Si este es malo *ex genere suo*, quiere decir que es una materia que no admite ser formalizada por un fin bueno.

Dicho de otro modo: el objeto –el *quid*– aporta al acto individual una bondad o maldad esenciales, dependiendo de su ordenación a la razón. Cierto que, para que el acto concreto e individual sea bueno, no basta esa bondad esencial derivada del objeto. *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*, es el adagio de Dionisio que Santo Tomás menciona una y otra vez cuando se trata de hablar de la bondad de los actos humanos. Con ello quiere decir que para hablar de la bondad de un acto individual no basta considerar su bondad genérica, sino que es preciso considerar si concurren en él las circunstancias convenientes[306]. Ciertamente, en puro aristotelismo, tan alejado del platonismo como del

306. «Sic igitur, loquendo de actibus moralibus secundum quod in suis speciebus considerantur, possunt dici boni uel mali ex genere, set bonita uel malitia que est ex circumstantiis non conuenit ei secundum suum genus uel speciem, set indiuiduiis actibus talis bonitas uel malitia conuenire potest. Si ergo loquamur de actu morali secundum suam speciem, sic non omnis actus moralis est bonus uel malus set aliquis est indifferens: quia actus moralis speciem habet ex obiecto secundum ordinem ad rationem (...). Est autem aliquod obiectum quod importat aliquid conueniens rationi et facit esse bonum ex genere, sicut uestire nudum; aliquod autem obiectum quod importat aliquid discordans a ratione, sicut tollere alienum, et hoc facit malum in genere; quoddam uero obiectum est quod neque importat aliquid conueniens rationi neque aliquid a ratione discordans, sicut leuare festucam de terra, uel aliquid huiusmodi, et huiusmodi dicitur indifferens. Et quantum ad hoc bene dixerunt qui actus diuiserunt tripharie, dicentes quosdam esse bonos, quosdam malos, quosdam indifferentes. Si uero loquamur de actu morali secundum indiuiduum, sic quilibet particularis actus moralis necesse est quod sit bonus uel malus propter aliquam circumstantiam. *Non enim potest contingere quod actus singularis sine circumstantiiis fiat que ipsum rectum faciant uel indirectum: si enim fiat quodcumque quando oportet et ubi oportet et sicut oportet et cetera huiusmodi, actus est ordinatus et bonus; si uero aliquid horum deficiat, actus est inordinatus et malus. Et hoc maxime considerari potest in circumstantia finis*: quod enim fit propter iustam necessitatem uel propter piam utilitatem, laudabiliter fit, et bonus est actus; quod autem caret iusta necessitate et pia utilitate, otiosum reputatur, ut Gregorius dicit». *De Malo*, Q. 2, a. 5, sol., 136-146; 147-175; cfr. *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 9.

nominalismo, habría que decir que la especie moral del acto se descubre precisamente en su realidad concreta, es decir, en el acto individualizado por las circunstancias, pues es ahí donde finalmente se concreta la elección. En otras palabras: todo acto individual tiene un objeto, bueno o malo. Esta misma idea es la que se trata de expresar, de un modo más abstracto, cuando se dice que, a la hora de actuar la bondad o, al menos, la indiferencia del objeto, es un requisito imprescindible[307], y que, además, es preciso que el acto se realice con intención recta y en las circunstancias adecuadas.

Así pues, el defecto de un acto individual puede estribar en una mala intención, o en una circunstancia no adecuada, pero también en el objeto. Sólo en este último caso hablamos de actos *per se* malos, o actos malos *ex genere suo*. Esta expresión, por tanto, resalta la existencia de tipos de acción que, por su misma estructura, contradicen directamente el *bonum rationis*, es decir, el bien que pertenece *per se* a la integridad de la naturaleza humana[308].

Ahora bien: afirmar que hay actos cuyo desorden deriva de su objeto, o de su especie, no se opone a reconocer tal objeto o especie en la notificación de unas circunstancias muy concretas y determinadas: aquellas cuya sola presencia, reconocida por el agente, estructura el acto en un acto de tal especie. Según esto, habrá acciones que, pese a ser individualmente diversas, coincidirán en poseer unas notas que son suficiente razón para clasificarlas bajo la misma especie moral. Así, por ejemplo, hay una serie de actos que, con independencia de las demás circunstancias que entran en su constitución, coinciden en realizar lo descrito en el sintagma «tomar lo ajeno». A todos esos actos se les puede calificar con un único nombre, y llamarles «robo». Detectar tal «circunstancia» –que no es sino el *quid*, el objeto– le basta al hombre bueno para excluir esa acción de su deliberación.

Importa entender bien que, en este caso, las «circunstancias» de las que nos servimos para describir ciertos objetos, no son ni han sido nunca algo extrínseco al objeto, sino el objeto mismo[309]. Pues eso que acaso

307. «(…) Illa bonitas quae est ex genere manet in actu, quantumcumque per alias circumstantias indebitas deordinetur (…)». *In II Sent*, d. 36, Q. 1, a. 5, ad 1.

308. Es el caso del incesto, del adulterio, etc. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 154, a. 1, sol.

309. Esto salta a la vista, por ejemplo, en la clasificación de los pecados de lujuria. Cfr. *S. Th.* II-IIae, Q. 154, a. 1, sol. «Aliqui actus ex suo genere sunt mali vel boni, et ideo ex ipso genere actus potest sumi circumstantia actus moralis. Hoc autem ex quo actus reperitur in tali genere, quamvis sit de sustantia eius inquantum est ex genere moris, tamen est extra substantiam ipsius secundum quod consideratur ipsa substantia actus absolute; unde aliqui actus sunt idem in specie naturae qui

desde un punto de vista físico podría calificarse de «circunstancia» no es, en rigor, circunstancia alguna desde el punto de vista moral, desde el momento en que entra en la definición del objeto. En efecto: pertenece al objeto «robar» el que lo tomado sea ajeno[310]. En todo momento la condición de ajeno ha pertenecido a la esencial del robo: nunca ha sido algo extrínseco o accidental al robo, y por ello nunca ha sido realmente una «circunstancia» desde el punto de vista moral. Por la misma razón, siempre que Santo Tomás habla de «circunstancias que modifican la especie moral del acto»[311], hay que entender que se refiere a «circunstancias» que desde el principio forman parte del objeto y lo definen[312]. En consecuencia, no hay que entender que anteriormente hubiera otra especie, por ejemplo: cuando el robo se perpetra en un lugar sagrado, el acto es desde el principio un sacrilegio, si es que el que actúa lo hace bajo la razón descrita en esa circunstancia. Así lo expresa Santo Tomás: «cuando se dice que la circunstancia cambia la especie del pecado, o lo transfiere a otro género, no hay que entender por ello que el acto existiese previamente en una especie, y desaparezca para convertirse en acto de otra especie, sino *que el acto considerado sin tal circunstancia no pertenece a una especie, y considerado con la circunstancia nueva, sí pertenece a tal especie*»[313].

Es decir, la circunstancia que, por entrar en el punto de vista del agente, modifica la especie, no ha sido realmente, desde un punto de vista moral, «circunstancia» alguna: ha entrado desde el principio en la constitución del objeto. «Se ha dicho que la circunstancia da la especie al

differunt in specie moris; sicut fornicatio et actus matrimonialis». *In IV Sent*., d. 16, Q. 3, a. 1, sol. II, ad 2.

310. «Illa conditio causae ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantiae; sed aliqua conditio adiuncta. Sicut in obiecto non dicitur circumstantia furti quod sit alienum, hoc enim pertinet ad substantiam furti; sed quod sit magnum vel parvum. Et similiter est de aliis circumstantiis quae accipiuntur ex parte aliarum causarum. Non enim finis qui dat speciem actus, est circumstantia; sed aliquis finis adiunctus. Sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia; sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel populi Christiani, vel aliquid huiusmodi. Similiter etiam ex parte eius quod est quid: nam quod aliquis perfundens aliquem aqua, abluat ipsum, non est circumstantia ablutionis; sed quod abluendo infrigidet vel calefaciat, et sanet vel noceat, hoc est circumstantia». *S. Th.* I-IIae, Q. 7, a. 3, ad 3.

311. «Non omnis circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali, cum non quaelibet circumstantia importet aliquam consonantiam vel dissonantiam ad rationem. Unde non oportet, licet sint multae circumstantiae unius actus, quod unus actus sit in pluribus speciebus. Licet etiam non sit inconveniens quod unus actus moralis sit in pluribus speciebus moris etiam disparatis, ut dictum est». *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 10, ad 3.

312. «Circumstantia, secundum quod dat speciem actui, consideratur ut quaedam conditio obiecti, sicut dictum est, et quasi quaedam specifica differentia eius». *S. Th.* I-IIae, Q. 18, a. 10, ad 1.

313. *De Malo*, Q. 2, a. 6, ad 7, 333-340.

acto en la medida en que es objeto de algun acto, o en la medida en que de ella resulta alguna condición acerca del objeto»[314]. Por ello también, la circunstancia que modifica la especie, no constituye un nuevo acto. Se trata siempre de un único y el mismo acto[315].

En el mismo artículo del *De Malo*, donde Santo Tomás explica qué entiende por actos *per se malos*, deja constancia de la equivalencia entre ser *praeter rationem* y ser *praeter legem naturalem*, ley natural que, según se desprende del contexto, no es sino un modo de manifestarse la ley divina. Para Santo Tomás no representa problema alguno el tránsito de una consideración ontológica del bien moral, según la cual el bien y el mal en los actos humanos se ha de tomar por referencia a aquello que es propio del hombre en cuanto hombre (la razón)[316], a una consideración teológica, según la cual «el bien y el mal en los actos humanos se considera según que el acto concuerde con la razón informada por la ley divina, bien de modo natural, bien por enseñanza, bien por infusión»[317].

Desde cierto punto de vista, tal referencia es inevitable, pues las expresiones *secundum ordinem rationis* o *praeter ordinem rationis*, por sí solas serían expresiones vacías si faltara de algún modo la referencia a un contenido, ya que la razón, por sí sola es algo puramente formal. El contenido en cuestión lo proporciona la naturaleza, o las tendencias naturales, cuya ordenación esencial a ciertos bienes el hombre puede conocer por medio de su intelecto. Precisamente ese conocimiento intelectual de los fines-bienes de nuestras tendencias constituye la base de sendos preceptos de la ley natural, es decir de la ley de nuestra razón práctica.

Ciertamente, para Santo Tomás, la ley natural es una participación en la ley eterna, y, además, una forma de manifestársenos la ley divina. De ahí que, después de todo un artículo hablando en términos de *praeter rationem* y *secundum rationem*, Santo Tomás acaba por referirse expresamente a *la ley divina naturalmente conocida*. Sin embargo, como acertadamente ha resaltado Rhonheimer, la participación de la criatura

314. *De Malo*, Q. 2, a. 6, ad 9, 349-352.

315. «Si circumstantia constituat speciem quae se habeat ad peccatum praeintellectum ut species eius, sicut adulterium ad fornicationem, non sunt duo peccata, sed unum, sicut Socrates non est duae substantiae, propter hoc quod homo est et animal; sed si constituat speciem disparatam peccati, erit quidem unum peccatum propter multas et diuersas deformitates peccati; sicut pomum est unum quale propter unitatem subiecti, sed multiplex quale propter diuersitatem coloris et saporis». *De Malo*, Q. 2, a. 6, ad 12, 375-386.

316. «Loquimur autem nunc de actibus hominis: unde bonum et malum in actibus, secundum quod nunc loquimur est accipiendum secundum id quod est proprium hominis in quantum est homo: hoc autem est ratio». *De Malo*, Q. 2, a. 5, sol., 155-159.

317. *De Malo*, Q. 2, a. 5, sol., 159-162.

racional en la ley eterna es una participación activa, lo cual supone admitir que el hombre es, efectivamente, legislador.

Al mismo tiempo, la referencia a la participación permite destacar que el hombre no es un legislador autónomo, pues las leyes que promulga su razón parten de unos principios que no se ha dado a sí mismo, y en función de los cuales puede discernir la cualidad moral de sus actos.

Como hemos visto, la sindéresis es, para Santo Tomás, la impresión de la luz divina en el alma. En el texto anteriormente citado, lo expresa de otro modo, diciendo simplemente que el hombre conoce el bien y el mal con su razón informada por la ley divina naturalmente conocida. Obrando según la ley natural, el hombre no «obedece» simplemente a la naturaleza sino a Dios. Obrar según la naturaleza, obrar según la razón natural –y en general, obrar según la razón– es un modo de obedecer a Dios, y en ello tenemos la pauta de lo que Santo Tomás llama la verdad de la vida: «se dice que la vida es verdadera, como cualquier otra cosa, en tanto en cuanto alcanza su regla y medida, que es la ley divina, por conformidad a la cual tiene rectitud. Y tal verdad o rectitud es común a cualquier virtud»[318].

Sugerir como norma de conducta la conformidad a la ley divina no significa para Santo Tomás heteronomía. La explícita referencia a la virtud con la que concluye el texto anterior basta para descartar de antemano una pura interpretación heterónoma de la ley. Si el orden prescrito por la ley divina coincide con el que la virtud introduce en el actuar del hombre, la ley en cuestión no es puramente heterónoma. No es ni más ni menos heterónoma que la virtud misma. Y aquí conviene recordar que la virtud no era por naturaleza, ni contra ella; la virtud no era ni fruto exclusivo de la naturaleza, ni tampoco pura creación de la libertad. De la virtud podemos decir que no es *a natura*, pero sí que es *secundum naturam*.

318. *S. Th.* II-IIae, Q.109, a. 2 ad 3.

ÍNDICE DE NOMBRES

Abbà, n., 46
Abelardo, 457
Abraham, 66, 67, 68, 70, n., 296
Accursius, 306, 307, 308, 311
Aertsen, 27, n., 30, n., 31, 32, n., 36, n., 47, n., 49, n., 50, n., 61 n., 249, 257, n., 408
Alarcón, n., 261
Alejandro de Hales, n., 457
Alvira, R., 27, n., 50
Alvira, T., n., 95, 100
Anaximandro, n., 65
Annas, n., 59, 322, n., 322, 359, n., 378
Anscombe, n., 24, 343, n., 370
Antifonte, 21, n., 240
Antígona, 19
Apel, n., 373
Aranguren, n., 36
Arendt, n., 144, 145, n., 319, 322
Aristóteles y Santo Tomás, 217
Aristóteles y Santo Tomás, 281, 360
Aristóteles y Santo Tomás, n., 195, n., 241, n., 368
Aristóteles, 22, 25, , 29, 33, n., 38, 46, n., 47, 48, 49, 50, 51, 53, 56, 58, 60, 62, 63, 64, 71, 72, , 73, 79, n., 85, 90, n., 90, n., 91, 94, n., 97, 103, 144, 145, 146, 147, 153, 155, 164, 165, 168, 171, 172, 174, 176, n., 176, 177, n., 177, n., 178, 180, 181, 182, 184, 185, 191, 194, 195, 197, 199, 200, 203, 204, 206, 211, 212, 214, 217, 229, 231, 232, 234, 235, 236, n., 236, 237, 241, 247, 248, 249, 254, 255, n., 255, 256, 260, 270, 271, 272, 275, 276, 277, 278, 281, 282, 285, 286, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 298, n., 313, 315, 317, 318, 319, 320, 321, 322, n., 322, 323, 327, 340, 345, 358, 360, 362, 363, 369, 371, n., 372, 378, 379, 411, 437, 438, n., 440, 445 n., 448, n., 460,
Armstrong, n., 71, n., 118, n., 120, n., 134, n., 138, n., 144, n., 148, n., 151, n., 160, n., 187
Arregui, n., 226
Artigas, n., 98
Averroes, 193

Bartolus de Sassoferrato, 306
Bassianus, 306
Belmans, n., 144, n., 152, n., 225, n., 229, n., 331, 340, n., 344, 347, n., 365, n., 399, n., 404, n., 428, n., 457, n., 458
Blanchette, n., 29, n., 118, n., 312
Böckle, 44, n., 115, n., 116, n., 125, n., 127, n., 129, n., 130, n., 131, n., 132, n., 181, n., 298, n., 315, n., 331, n., 384, 385, 399
Boecio, 48, n., 47, 97, 108, 120, 122
Bourke, n., 216, 227
Boyle, n., 38, n., 410
Brett, n., 314
Brown, n., 33, n., 107, n., 115, n., 118, n., 187, n., 216, n., 280
Bruck, n., 331
Buber, n., 109
Bujo, n., 151, n., 263, n., 381
Butler, 42

Cahill, n., 45, n., 376
Calicles, 20, 21, 25, n., 240, n., 273
Cathrein, n., 37
Cayetano, 42
Chang-Suk-Shin, n., 29, n., 33, 36, n., 47, n., 92, n., 257
Chenu, n., 29, 31
Cicerón, n., 33, n., 144, 285, 286, 437
Clarke, 42, 43
Composta, n., 87, n., 143, n., 216, 286, n., 285, n., 287, n., 289
Cortina, n., 272
Cratilo, n., 176
Creonte, 19
Cronin, n., 37, n., 138
Crowe, n., 294
Cruz, A., 343
Curran, n., 39, n., 44, 66, n., 345, n., 351, n., 355

Damasceno, 34
Dedek, 66
Delhaye, n., 288, 331
Descartes, 36, 42, 79, n., 79
Digesto, 285, 288, n., 302
Dionisio, 64, 74, 189, 288, 408, 419, , n., 419, 462
Domingo de Soto, 42

Doms, n., 331, 340
Dupré, n., 294
Durando, 416

Ebeling, n., 373, 378
Elders, n., 54
Elter, n., 37
Ermecke, n., 125, n., 127, n., 225
Escoto, 129, 165, 167, 169, 170, n., 170, 295, 310, 311, 314, 436
Eutidemo, n., 176
Eutifrón, 344, 385

Felipe el Canciller, n., 457
Finance, n., 229
Finnis, , 38, 39, 42, n., 42, n., 43, 45, n., 125, 126, 129, 131, n., 131, 132, n., 132, 133, n., 133, 136, 137, 139, 193, n., 206, n., 234, 298, n., 337, n., 343, n., 365, n., 377, n., 382, 391, n., 395, n., 398, n., 460
Flippen, n., 59
Forst, n., 273
Frohlich, n., 110, n., 147, n., 258
Fuchs, n., 36, n., 44, 66, n., 112, n., 126, n., 127, n., 280, n., 294, n., 296, n., 299, n., 331, n., 349, n., 382, 397, 398, n., 430, n., 459, 461

Gallagher, 27, n., 92, 110, n., 118n., 244, n., 341, n., 342, n., 408, n., 415, n., 423
García de Haro, n., 394
García Huidobro, n., 225
Garrigou-Lagrange, n., 80, n., 261
Gauthier, n., 83
Gauthier-Jolif, n., 178, 231, 232
Gayo, 305
Geach, n., 107 n., 205, 406
Gerson, n., 315
Gilson, 30
Goerner, n., 242
Gómez Lobo, n., 38, 131, 139, 193
González, A. L., 27
González, A. M., n., 86, n., 260
Gorgias, 19, n., 255, 405
Graciano, n., 302
Graneris, n., 289
Grisez, 38, n., 24, 39, n., 45, n., 112, n., 113, 124, 125, n., 125, 126, n., 127, n., 128, 129, 130, n., 130, 131, 132, n., 132, 133, 134, n., 134, 135, 137, 139, n., 139, n., 140, n., 143, n., 146, n., 150, n., 181, 193, 194, n., 294, n., 338, 345, n., 346, 348, 349, 394
Grisez, n., 397, n., 398, n., 399
Grocio, 42
Grosseteste, n., 32
Gründel, n., 37, n., 439
Guillermo de Auxerre, n., 457
Gunthor, n., 37
Gury, 393
Gutiérrez, 27, n., 370, n., 371, n., 373, n., 374, n., 377

Habermas, n., 373
Hall, n., 130, n., 132, n., 133, n., 134, n., 137, n., 138, n., 139, n., 143, 191, n., 197, 209, n., 209, n., 210, n., 216, n., 220, n., 221, n., 241, n., 242, n., 278, n., 291, n., 295, n., 297, n., 379
Hassing, n., 50, n., 79, n., 259
Hayen, n., 29
Hedwig, n., 68
Heidbrink, n., 377
Heidegger, n., 271
Hildebrandt, n., 160, 165, 176, 178, 183, 192
Hipias Menor, 176
Hipias, 175, 176, 182
Hipócrates de Cos, n., 251, 269
Hittinger, 38, n., 132, n., 133, n., 194
Hobbes, n., 79, n., 263
Holderegger, n., 383
Humanae Vitae, n., 365
Hume, 41, 42, 43, n., 51, 52, 78, n., 87, 134
Husserl, 18

Inciarte, 27, n., 126, 127, n., 127, n., 135, n., 164, 170, n., 171, n., 194, n., 213, 221, 228, 247, n., 230, n., 237, 278, n., 273, 292, 295, n., 335, n., 391, n., 417, n., 448,
Irnerio, 306
Isaac, 68
Isaac, n., 459

Jacobs&White, n., 330
Jacques de Révigny, 306
Jaffa, 128, 194, 197, 217, 275, 276, 278, 281, 282, 283, 290, 292
Janssens, n., 36, n., 44, n., 299, n., 331, n., 337, 344, 397, n., 382, n., 387, 398, n., 399, 400, 401, 404, 405, 428, 433, 434, n., 459, 461
Jensen, n., 68, n., 141, 460,
Jolivet, n., 31

Jones, n., 302
Julio César, 295
Juristas romanos, 277, 284, 286

Kant, 23, 24, 33, 59, n., 68, 79, 102, n., 108, n., 109, 110, n., 115, 127, n., 127, n., 170, 244, 331, 336, n., 336, n., 344, 371, n., 372, 373, n., 373, 378,
Kleber, n., 30
Kluxen, n., 30, n., 31, 32, n., 33, 39, 130 n., 179,
Knauer, n., 44, n., 331, n., 382, 385, 386, 387, 390, 391, 397, n., 459
Knoche, 286
Kobusch, n., 416
König, n., 42
Krämer, n., 378
Kries, n., 194, n., 241, 278

Lee, n., 70, n., 161
Leff, n., 302, 310
Lehu, n., 37
Lenk-Ropohl, n., 376
Lèvinas, n., 271
Llano Cifuentes, n., 168
Llano, n., 128, 251, n., 417
Locke, 42, n., 79, 304
Lottin, n., 129, n., 225
Luciano, 59

MacIntyre, n., 46, n., 376
Mandonnet, n., 31
Maquiavelo, n., 263
Maritain, 31, 32, n., 138, n., 227, n., 259
Marsilio de Padua, n., 240, 263
Martin, 27, 113, n., 210
Mauri, 27
Mausbach, n., 125
Mausbach-Ermecke, n., 394
May, n., 43, 129, 131, 132, n., 343, n., 397, n., 399
Mazzolini, 305, n., 305, 306
McCormick, n, 44, n., 153, n., 337, n., 365, 397
McDowell, n, 90
McInerny, n., 31, 32, 38, n., 92, n.,97, 107, n.,113, n.,132, n.,133, 136, n.,140, n., 194, n., 220, n., 291
Melendo, n., 167, n., 415
Melios, 21
Messner, n., 37, n., 152, n., 199, n., 276
Milhaven, 66, n., 331
Mill, 33, 52, n., 59, 78, n., 248, n., 371, 372, n., 372, 372, 373
Millán-Puelles, n., 193, n., 251, n., 259, n., 260, n., 265, 356, n., 358
Molina, n., 39, n., 329
Moore, 40, 59, n., 75, 78, n., 87, n., 271, n., 370
Moya, n., 94
Mulhall&Swift, n., 273
Mulladhy, n., 43, n., 365, n., 382, n., 397, n., 400
Müller, n., 331

Naus, , n., 129, n., 174, n., 179, n., 180, n., 181, n., 207, 211, n., 213, n., 218, n., 219, n., 225, n., 227, n., 229, n., 246, 247, 256, 258
Nelson, 97, 100, 101, n., 101, 103, n., 103, 107, n., 113, n., 125 n., 182, n., 187, n., 189, n., 210, n., 219n., 429
New Natural Law, 132
Newton, 79
Nielsen, n., 125
Novak, D., n, 78, n., 142
Novak, M., n., 312
Nussbaum, n., 242, n., 281, n., 370

O'Connor, n., 40, n., 123, n.,125, n. 188
Ockham, 69
Oseas, 66, 67, 71

Pablo VI, n., 312
Padres, 33
Palacios, n., 163, n., 174, n., 197, n., 198, n., 211, 211, n., 215, n., 218, n., 221, n., 222, n., 223, n., 225, n., 228, n., 234, n., 236, n., 258, n., 259, n., 264, n., 274, n., 363
Paniker, n., 47
Perini, n., 347
Pero Sanz, n., 227, n., 423
Pesch, 358
Pieper, n., 125, n., 220, n., 222
Pinckaers, n., 43, n., 142, 171, n., 297, n., 340, n., 365, 420, n., 421, n., 424, n., 443, 456, n., 457
Platón, 175, 176
Platón, 19, 20, 241, n., 257, n., 258, 273, 286, 290, 323, 344, 362
Político, n., 176
Polo, 21, n., 273
Polo, L., 18, 85, n., 275, 318, 325, n., 373,

n., 383
Porter, 38, n., 46, n., 97, n., 121, n., 130, n., 132, n., 133, n., 134, 140, n., 141, n., 152, n., 155, 204, 212, n., 214, n., 215, n., 240, n., 241, n., 270, n., 274, n., 304, n., 313, n., 332, 337, 353, n., 348, 354, n., 374, n., 402
Prior, n., 40
Protágoras, 20, 25

Quevedo, n., 58, n., 62, n., 336, 411

Rahner, n., 44, n., 399
Ramos, n., 118
Rawls, n., 132, n., 371
República, 176
Reuss, n., 331
Rhonheimer, n., 24, n., 27, n., 37, n., 38, 39, n., 83, n., 96, n., 107, n., 113, n., 114, 114, n., 115, n., 116, 117, n., 118, 125, n., 130, n., 163, n., 168, n., 184, n., 191, n., 195, n., 198, n., 200, 216, n., 223, 226, n., 228, n., 229, n., 230, n., 231, 232, n., 232, n., 249, 264, n., 271, 334, n., 365, n., 376, n., 380, n., 395, n., 404, n., 459
Rigaud, n., 457
Ritter, n., 155, n., 273
Rommen, n., 125
Rotter, n., 37, n., 44, n., n., 87, n., 109, n., 111, 219, n., 280, n., 382, n., 428
Rousseau, n., 79

Salmanticenses, 392
San Agustín, 36, 153, 224, n., 250, 248, n., 257
San Alberto Magno, 69, n., 180, n., 191, 191, n., 275, n., 276, 286, n., 287, 288, n., 288, n., 293, n., 303, 310, n., 323, n., 332, 334, n., 457
San Basilio, 288, n., 288
San Buenaventura, 64, n., 457
San Gregorio de Nisa, n., 168, n., 345, 444
San Isidoro de Sevilla, n., 268, n., 277, 301, 304, 307, 308, 309, 316, n., 327
San Jerónimo, n., 187
San Juan Damasceno, 288, n., 288, 334
San Pablo, 121, 351
Santos, 27, 331
Schockenhoff, n., 33, n., 36, n., 46, 380
Scholz, 66, n., 296, n., 331, n., 459
Scholz, S., n., 157
Schüller, n., 44, n., 387, 398 n., 398, n., 459
Schütz, 38, n., 160
Segura, n., 226
Seifert, n., 45
Sellés, n., 93
Sertillanges, n., 31, n., 225
Silvestre de Ferrara, n., 348, 356
Simpson, 38, n., 42, n., 75 n., 87, n., 132, n., 133, n., 134, n., 137, n., 336
Sócrates, 20, 21, 175, n., 240, n., 271, n., 273, 385, 405
Sófocles, 19
Sokolowski, 27
Spaemann&Löw, n., 50, n., 58, n., 118
Spaemann, 19, 60, 86, 112, 146, 278, 325, 336, 364, 369, 373
Spaemann, n., 208, n.,213, n.,234
Spaemann, n., 241, n., 254, n., 260, n., 263, n., 266, n., 271, n., 273, n., 280, n., 324, n., 336, n., 341, n., 342
Spaemann, n., 374, n., 377, n., 380, n., 423, n., 451
Spaemann, n., 51, n., 65
Spaemann, n., 79, n., 86, n., 88, n., 100, n., 148
Speer, n., 288
Strauss, n., 20, 194, 195, 217, n., 240, n., 241, n., 275, n., 278, 291, n., 291, 292,
Suárez, 37, 42, 43, 129, n., 129, n., 131, n., 329

Tomás de Aquino y Kant, 336, 374
Tomás de Aquino, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 39, 43, 46, 47, 48, 55, 56, 60, 62, n., 62, 63, 64, 66, 68, 69, n., 69, 70, 72, 75, 78, 80, 82, n., 83, 84, 86, 90, n., 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, n., 110, n., 111, 114, 116, 117, 118, n., 118, 120, n., 121, 122, 123, 125, 127, n., 127, 128, 129, 130, 131, 132, n., 133, 134, 137, 138, 139, 142, 143, 147, 149, n., 151, 152, 153, 154, n., 155, 156, 157, 164, 165, 166, 167, 168, 171, 172, 173, 174, 176, 177, n., 178, 181, 182, n., 183, 185, 187, 189, 190, n., 190, n., 191, 192, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 204, 210, 211, n., 214, 216, 217, n., 220, 221, 223, 224, 225, 226, 229, 232, 235, n., 236, 237, 241, 243, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 255, n., 255, 256, 257,

258, 261, 264, n., 264, 266, 267, n., 268, 270, n., 270, 271, n., 274, 275, 276, 277, 280, n., 280, 281, 282, 283, 284, 285, 288, n., 288, 290, 291, n., 291, 292, 294, 295, 297, 298, n., 299, 302, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 314, 315, 316, 319, 323, 326, 328, n., 328, n., 329, 331, 333, n., 335, 336, 337, n., 337, n., 338, 340, 341, 342, 344, n., 346, 347, n., 347, 349, 352, 353, 358, 359, 365, n., 367, 368, n., 368, 369, 376, n., 377, 380, 381, 382, 386, 388, 389, 391, 395, 397, n., 398, 400, 401, 404, n., 404, 405, 407, 408, 411, 413, 415, 419, 420, n., 420, n., 422, 427, 428, 429, 430, 432, 434, 436, 437, 440, 445, 446, 447, 448, 449, 452, 453, 454, 456, n., 457, 460, 462, 464
Torrell, n., 307
Trasímaco, 20, n., 240
Tucídides, 21, n., 240, n., 263, n., 320
Tuck, n., 42, n., 291, n., 302, n., 304, 305, 305, n., 306, 308, n., 309, n., 310, n., 311, 314, n., 315, n., 329
Tunineti, n., 119

Ulpiano, n., 288, n., 302, 305
Utz, n., 331

Van der Marck, n., 331, 397
Van Steenberghen, n., 31
Vázquez, 42, 43, 129, n., 129
Veritatis Splendor, n., 365
Villey, n., 291
Vitoria, 42

Wadell, n., 100
Weber, n., 375, 376
Weisheipl, n., 307
White, 27, n., 222
Wieland, n., 32, n., 236
Wittgenstein, n., 271, 341
Wittmann, n., 37

Zagal&Aguilar-Álvarez, n., 201
Zagar, n., 382, 458
Zalba, n., 153
Ziegler, n., 331

ÍNDICE DE MATERIAS

a natura, 466 (v. por naturaleza)
abortivos, 61
aborto, 159, 242, 391, 398, n., 321
acciones libres, 76
acciones y eventos, 377
actio y *actus*, 426
actitud despótica, n., 110
acto exterior de la voluntad, 138, 342, 345, 398, 420, 432, 433, 437, 441, 444, 451
acto imperado, 68, 102
acto interior de la voluntad, 446
acto interior y exterior de la voluntad, 454
acto sexual, 341
acto y fin debido/acto y fin propio, 115
actos elícitos, actos imperados, 420
actos heroicos, 151
actos homosexuales, 351 (v. homosexualidad)
actos humanos, 73, 74, 82, 137, 341, 399, 422, 429
actos imperados, 128, 269
actos indiferentes, 458
actos intrínsecamente malos, 26, , 44, 45, 47, 68, n., 111, 148, 149, 153, 192, 223, 240, 268, 273, 298, 299, 300, 349, 365, 366, 384, n., 391, 393, 398, 405, 406, 407, 456, 460
actos malos ex genere suo, 440, 456, 459, 461, 463
actos per se malos, 457, 463, 465
actos secundum se malos, 457
actos y efectos, 353
actos y hábitos, 348
ad imaginem Dei, 34
adhesión al bien humano, 164
adhesión al bien, 151
adhesión al fin último, 69, 149
adopción legal, 248, 266
adulterio, 67, 70, n., 346, 352, 428
agentes naturales y voluntarios, 410
akratés, 198, n., 229
alma, n., 85, 94
ambivalencia de las tendencias naturales, n., 135, 161
amistad, 144 (v. justicia y amistad)
amor a la naturaleza, 154
amor amicitiae/amor concupiscentiae, 110, 111
amor como pasión, n., 111
amor de sí/amor propio, n., 111, 154
aniquilación de una especie, n., 110
anticoncepción, n., 265, n., 267, n., 325, 351, 352
antinatural, 70
apariencia y realidad, 22, 68, 70
apertura del intelecto/apertura de la voluntad, 83, 94
apetito animal, 84
apetito natural, 83, 84, 366
apetito racional, 83
apetito sensitivo, 201, , 366, n., 413
apetito, 72, 95, 147, 168, 231
aptitud natural, 89, 144, 145, 184, 185, 186, 187, 207, 239, 325
argumento de la facultad pervertida, 345, 347, 349
arquitectura, 249, 250
ars imitatur naturam, 246, 248, 253, 257, 262, 264, 274
arte y naturaleza, 181, 254, 257
arte y prudencia, 214, 247, n., 413
arte y virtud moral, 174, 177, 178, 181
artes liberales, 246
asesinato, 70, 150, 153
astucia, n., 183
autodeterminación, 88
autonomía/heteronomía, 81, 92, 170, 335
autoridad, 70
ayuno, 141

bárbaros, 22, 319
bestialidad, 351
bien aprehendido/bien existente, 84
bien común universal, 118
bien común y bien individual, 154, 156
bien común, 118, 147, 152, 154, 204, 245, 258, 260, 270, 303, 315, 327, 337, 338, 450
bien connatural, 106
bien en general, 99, 100, 104
bien espiritual, 157
bien humano, 112, 115, 136, 140, 157, 174, 250, 285, 297, 312, 366, 367, 389
bien moral y bien metafísico n., 118
bien moral y bien útil, n., 337
bien moral, 136, 163
bien necesario, 92
bien no personal, 111

bien particular, 83, 84
bien práctico, n., 24, 136, 331
bien privado, n., 118
bien proporcionado, 84, 137
bien real y bien aparente, 84, 103, 104, 151, 260
bien universal, 83, 169, 238, 451
bienes del alma, 111
bienes del cuerpo, 111
bienes exteriores, 67, 111, 308
bienes morales y premorales, n., 39, 45, 75, n., 135, 150, n., 153, 366, n., 376, 385, 387, 397, 399, 402, 456
bienes y normas, 269
bienes y valores, 45, 387, 390
bienes, virtudes y normas, 26, 242, 243, 244
bioética, 242
biologismo, 24, 44, 58, 59, 76, 87, 331, 333
blasfemia, 149
bondad de la voluntad, 447, 448, 450, 453
bondad técnica y bondad moral, 175
bonum hominis, 115, 206, 215, 216, 242, 245, 346, 380, 381, 388
bonum morale/*bonum physicum*, 259
bonum rationis, 106, 206, 214, 215, 259, 366, 463
boulesis, n., 83
buena voluntad, 244, 445

caída original, 106 (v. pecado original)
carácter práctico del conocimiento moral, 24, 31, 133
caridad, n., 111
casuística, 43
causatum a natura, 53
ciencia moral, 198
ciencia práctica, n., 236
ciencia y virtud moral, 179
circa quid, 429, 438
circunstancia relevante, 70
circunstancias, 215, 429
cogitativa, 211, 216
comportamiento humano, 90
comunicación, 325
comunidad política, 79
comunidad, n., 119
conciencia errónea, 447
conciencia y prudencia, 219 (v. prudencia y conciencia)
conciencia, n., 111
conocimiento por connaturalidad, 206, 227, 229, 242, 261
consecuencialismo, 370, 451 (v. éticas teleológicas)
consejo, 102
consistencia natural, 99 (v. integridad natural)
contra naturam hominis, 334
contra naturam secundum simpliciter/quid, n., 414
contra naturam, 60, 62, 63, 65, 67, 70, 71, 73, 74, 103, 106, 183, 184, 185, 267, 288, 296, 331, 334, 336, 350, 351, 359, 374, 386, 410, 416, 419
contrario a la ley, 105
contrario a la voluntad, 73
contrario al orden de la razón, 76
corrupción natural, 62
creación, n., 79
creatividad, 248, 261, 263, 269
crisis de racionalidad, 17, 19
crueldad, n., 111
cuerpo humano, 36, 88
culpa/culpabilidad, 68, 155, 408
cultura y moral, 17, 242
cur, propter quid, 429

deber, 102, 160
debilidad, 63
debitum legale/debitum morale, 146, 333
decretística, n., 87
defensa propia, 150
definición de hombre, 172
definir normas, n., 111
deliberación, 255
densidad comunicativa, 19, 158
deontologismo, 25 (v. éticas deontológicas)
depósito, 290, 297, 299
derecho de gentes, 309
derecho del más fuerte, 19, 21
derecho natural y derecho de gentes, 285
derecho natural y positivo, 217
derecho natural, sentidos, 302, 304, 310
derecho natural/derechos naturales, 42, 246, 264, 278, 282, 285, 291, 303, 305, 306, 308, 309, 316, 326, 330
derecho positivo, 264, 278
derecho y virtud, 284
derecho, 264, 268, 273 (v. *ius* y *dominium*)
derechos y deberes, 305
desarrollo técnico, 18
deseo de felicidad, 94
deseo natural de Dios, 93, 94
deseo natural de felicidad, 95, 111

deseo natural, 107
deseos naturales y no naturales, 354
deseos y placeres *contra naturam*, 353
desnaturalización de la razón, 331, 341
desobediencia civil, 157
desteleologización de la naturaleza, 50, 51, 77, n., 79, 86, 134, 331
destinación de los bienes, 67
destinación universal de los bienes, 312
determinación, 102
dialéctica bienes-valores, 47
dialéctica hombre-ciudadano, 79
dialéctica libertad-naturaleza, 36
dialéctica materialismo-espiritualismo, 36
dialéctica naturaleza-espíritu, 385
dialéctica naturaleza-persona, 37
dialéctica naturaleza-persona, n., 112
dialéctica naturaleza-razón, 382
dialéctica racionalismo-historicismo, 301
dialéctica y retórica, 19
dialéctica, 22
diálogo, 18, 21, 22
dignidad humana, 18, 153, 154, 155, 158, 245, 266, 330, 359, 380
dignidad moral, 154, 155, 360, 363
dignidad ontológica, 155, 364
dimensión trascendente de la ética, 147
Dios no obra *contra naturam*, 64, 66
dirección de la vida, 43
discretio intellectus, 202
dispensa, 69, n., 280
disposición contraria a la naturaleza, 75
disposición contraria a la razón, 75
disposición de la materia, 60
disposición de la prudencia, 215
disposición moral, 121, 197
disposición natural a la virtud, 197
disposición natural, 72, 200, 362
disposición, 89
disposiciones viciosas, 75
divorcio, 357
dominio de la conducta, 84
dominio natural, 311 (v. propiedad)
dominio, n., 110, 111
dualismo, 344

ecología, n., 111
educación y manipulación, 270
educación, 252, 260, 269
efecto y objeto, 395, 396
efectos *per se* y efectos *per accidens*, 390, 396
efectos secundarios, 396, 398
elección/*electio*,, n., 118, 137, 168, 171, 172, 181, 182, 183, 206, 213, 231, 412, 435, 460
emancipación de la naturaleza, 272
emotivismo ético, 77
emotivismo, 18
empeño moral, 147
empeño racional, 95
engaño práctico, 84, 105, 362
enseñanza, 251, 252, 268
enunciados de deber/enunciados de hecho, 24
epikeia, 67, 278, 280, 379
esclavitud, 315, 318, 319, 322, 324
esclavo y subordinado, 318
esclavos por ley/esclavos por naturaleza, 318, 320
esclavos, 22
esencialismo, 24, 125, 333
especies de acción, 432
esse morale, 416
estado de inocencia, 105, 310, 317
estado de naturaleza integra, n., 111, n., 118, 135
estructura de la acción, 152
estructura de la *Summa*, 29
estructura instintual abierta, 88
ética adecuadamente práctica, 32
ética antigua y moderna (su integración) 25
ética antigua y moderna, 33
ética aristotélica, n., 87
ética como ciencia, 31, 137
ética de la virtud, 25, 46, 299, 360, 376
ética de los valores, 78
ética de situación, 26, 44, 67, 141, n., 143, 159, n., 280, 298, 299, 375, 382, 383, n., 430, 440, 459
ética en tercera persona, 70, 161
ética estoica, n., 87
ética kantiana, 43
ética moderna, 124, 366, 369
ética normativa, 146
ética tomista y ética kantiana, 107
ética utilitarista, 43, 78
ética y metafísica, 134
ética y metafísica, 32, 38
éticas deontológicas y éticas teleológicas, 365
éticas deontológicas, 46, 47, 373, 375, 380
éticas ecológicas, n., 267
éticas teleológicas, 45, 47, 151, 371, 375,

380
eutanasia, 159
existencialismo, 43, 382
expropiación, 312
extra naturam, 61, 72
extrinsecismo moral, 369

falacia naturalista, n., 376
falsiloquium, 400, 401, 404, 434
fe, 31
fecundación artificial, n., 265, 266
felicidad humana, 95
felicidad y moralidad, 90, 101, 124, 159
felicidad y sindéresis, 92
felicidad, n., 118, 157, n., 368
filosofía cristiana, 23, 30
filosofía moral, 31 (v. ética)
filosofía y cultura, 22
filosofía y teología, 29
fin connatural, 367
fin en sí mismo, 108, 245
fin objetivo y subjetivo, 444
fin particular, 104
fin *per se*, fin *per accidens*, 293
fin próximo y remoto, 426, 432, 435
fin sobrenatural, 64
fin último, 88, 92, 95, 99, 101, 118, 137, 148, 159, 161, 164, 205, 212, 333, 343, 367, 387, 452
fin universal, 104
fin y circunstancias, 437
fin y medios, 102
fin, concepto de, 80, n., 134
fin, conocimiento perfecto del, 85
fines de las virtudes, 118
fines de las virtudes, 198, 199, 212, 216, 228, 235, 254, 264, 359, 380
fines y efectos, 375, 388
fines y medios, n., 213, 218, 233, 343, 399, 421, 431, 450, 453
finis cuius y *finis quo*, 423, 444
finis operis, *finis operantis*, n., 399, n., 443
fisicalismo, 39, 44, 58, 59, 76, 331, 386
forma de la razón, 104, 115
formulación de normas morales, 245
fornicación, 67, 338, 352, 355
fuentes de la moralidad, 426, 432, 446

generación natural, 62, 266
generación y educación, 349, 355, 357
generaciones futuras, n., 110
generosidad, 313, 438
genus moris y genus naturae, 24, 153, 333, , 387, 408, 440, 456, 459
gerundivos e imperativos, 90, 127, 193
gracia, 31, 36, 106, n., 111, n., 117, 147, 367
grados de vida, 80, 85
guerra, 250

habilitas ad gratiam, 416
hábito de los primeros principios, 94, 196, 201, 195
hábito natural, 190
hábito, 145, 188, 192, 418
hábitos corrompidos, 121
hábitos del entendimiento especulativo y práctico, 174
hábitos naturales, n., 91
hábitos operativos, 89
hábitos, 74, 171, 183, 445
hecho, 75
hechos y deberes, 126, 134
hechos y deberes, 24 n., 128, n., 139, 242
hechos y normas, 24, 58
hechos y valores, 45, 133, 359, 390
hedonismo, 371
heteronomía, n., 127, 466
hombre bueno, 198, 212, 214, 237
homicidio, 70, 149, 242, 348
homosexualidad, 142, 295, 328 (v. actos homosexuales)
horizonte de acción, 84
horizonte, 36
hurto, 70

ignorancia de la ley/ignorancia de las circunstancias, 448
igualdad, 146
imago Dei, 35
imago, 33, 34, 447
imperio y precepto, n., 218
imperio, 283, 433, 454
incesto, n., 352
inclinación natural, 72, 85, 123, 145
inclinación sexual, 332, 339, 344
inclinaciones (su pluralidad), 95
inclinaciones (su interpretación), 86, 163
inclinaciones *ad esse/ad melius esse*, 143, 303
inclinaciones e instintos, 88, 160, 240
inclinaciones naturales genéricas, 123, 138
inclinaciones naturales, 86, 99, 101, 105, 107, 130, 137, 138, 141, 151, 185, 199, 200, 206, 258, 259, 260, 274, 284, 289,

315, 332, 335, 343, 366, 381, 460
inclinaciones y razón práctica, 134, 378
inclinaciones, n., 24, 106, 127
inclinatio y *aptitudo*, 185
indeterminación natural, 160, 162
indeterminación, 88
individuo y sociedad, 156
inmutabilidad de la ley natural, 66, 94, 327
inmutabilidad del derecho natural, 301, 307
inocencia, n., 156
integración, 25
integración, 369, 383
integridad de la naturaleza humana, 103, 107, 110, 113, 137, 149, 152, 159, 162, 197, 206, 264, 267, 292, 316, 333, 376, 381, 452
integridad del bien humano, 117, 243, 339, 368, 379
integridad natural, 58, 99, 103, 141, 353 (v. consistencia natural)
intelecto agente, 94
intelecto como hábito, 93, 117
intelecto de los primeros principios, 366 (v. hábito de los primeros principios)
intelecto humano y divino, 257
intelecto y razón, 95, 189 (v. *nous* y *dianoia*)
intención antecedente e intención consiguiente, 448
intención omnipotente, n., 71, 333, 343
intención subjetiva, 152, 344
intención y elección, 232, 445
intención, 376
intención, 84, 103, 135
intencionalidad de la acción, 152, 164
intencionalidad, 58, 103, 150, 163, 213
ius y *dominium*, 305

jeraquía de los bienes, 245
jerarquía de bienes, 140, 151, n., 398
jerarquía de virtudes, n., 140
jerarquía natural de los seres, 36
jerarquía objetiva de fines, 152
jerarquía ontológica de los bienes/fines, n., 137, 140, 157, 311, 342
jerarquía *per se* de los bienes, 111, 151, 152
juicio de conciencia y jucio de elección, 229, 413
juramento hipocrático, 269
justicia humana y divina, 156
justicia legal, 275, 278, 280, 281, 283, 289
justicia natural, 275, 277, 280, 281, 291
justicia política, 275, 277, 281
justicia y amistad, 146, 333
justicia y amor, 333
justicia y lenguaje, 145
justicia, 19, 21, 144, 146, 204, 241, 286

legalidad moral/legalidad natural, 81, 268
legalismo, 298, 457
legítima defensa, 392, 395, 431, 460
ley de Dios, 105, 224
ley de Hume, 24, 126
ley de la razón, 106
ley del *fomes*, 105
ley en sentido estricto/derivado, 114, 118
ley en sentido propio, 114
ley escrita, 67
ley eterna, 114, 116, 339, 447
ley humana, 67
ley moral, 107
ley natural en sentido propio/impropio, 118
ley natural y derecho natural, 195, 216, 275
ley natural y prudencia, 118, 210
ley natural y virtud, 205, n., 115
ley natural, su universalidad, 121
ley natural, 71, 97, 101, 107, 108, 113, 115, 117, 118, 120, 121, 124, 125, 126, 131, 138, 152, 171, n., 194, 197, 198, 200, 224, 283, 334, 447
ley no escrita, 19
ley y virtud, 378
ley, definición, 114
ley, origen, 19, 20, 21, 116
ley, 155
leyes, n., 368
liberalismo, 271
libertad como indiferencia, 171
libertad de elección, 85
libertad, 112, 154
libre albedrío, 85, 168
límites, 141, 148, 154, 263, 274, 328, 329, 350, 360, 379
lo bello y lo conveniente, 21, 146
lujuria, 348, 352, 353, 355, n., 463
luz de Dios en el hombre, 94, 116
luz de la razón natural, 94
luz del intelecto agente, 199

mal moral, 106, 346, 407
mal natural, 64
mala acción, 141
malo secundum se, 153
manualística, 39
manualística, n., 116

martirio, 150, 151
masturbación, 345, 348, 349, 351
materia ex qua/circa quam, 386, 428, 438
materia moral, n., 71, 342, 344, 405, 427, 453
materia proporcionada, 57
materia y circunstancias, 344, 454
matrimonio, n., 43, 70, 246, 330, 337, 338, 349, 355, 357
mecanicismo, n., 50
medicina, 166, 249, 251, 252, 255, 268
mentira, 149, 337, 400, 402, 403, 404, 405, n., 405 (v. *falsiloquium*)
milagros, 68
modos de acción, 243
monstruos, 56, 61, 427
moral autónoma, 78, 115, n., 116, 125, 126
moral proporcionalista, 375, 381
moral y abstracciones, 136
moral y cultura, 25
moral y Dios, 198
moral y naturaleza, 229
moral y técnica, 25
moralidad de los actos, 417
movimiento *per se*, 60
muerte heroica, 150, 151, 161
mujer, 22, 340, 356, 357, 360, 361
multiculturalismo, 19
multiplicidad de preceptos, 140
mundo sublunar, 50, 290, 291
mutabilidad de la ley natural, 105, 294, 296, 304
mutabilidad del derecho natural, 290, 291, 292, 301
mutilación y amputación, 150

natura ad unum, 81, 89, n., 91, n., 213
natura ad unum, ratio ad opposita, 164, 181, 187, 190, 192, 201
natura facit semper quod melius est, 142, 336
natura neque abundat in superflua neque deficit in necesariis, 336
natura nihil facit frustra, 56, 349, 142, 255, 336, n., 346
natura particularis/natura universalis, 63, 64, 65, 71
natura ut natura/natura ut ratio, 310
natural en sentido estadístico/natural en sentido normativo, 106, 359
natural en sentido metafísico/natural en sentido psicológico, 142
natural y racional, 96
naturaleza como espontaneidad, 51, 55, 75, 77, 107, 203, 208, 245, 260
naturaleza como facticidad, 251, 322, 324, 359, 361, 363
naturaleza como facticidad, 51, 52, 75, 77, 80, 86, n., 111, n., 112, n., 346
naturaleza como fundamento de la moral, 24
naturaleza como límite, 91
naturaleza como principio eficiente, 54, 73, 260
naturaleza como principio intrínseco, 81
naturaleza como principio teleológico, 54, 73, 80, n., 112, 133, 203, 243, 251, 260, 274, 322, 324, 359, 361, 363
naturaleza como sustancia, 98
naturaleza empírica, 59, 87, 88, 366
naturaleza en sentido estadístico, 52
naturaleza en sentido normativo, 52, 107, 142, 160, 208, 239, 260, 315, 344
naturaleza genérica y específica, 284, 288, 352, 419
naturaleza herida, 107
naturaleza humana (su plasticidad), 75
naturaleza irracional, 114
naturaleza pura, n., 79
naturaleza racional, 35, 72, 73
naturaleza universal, 65
naturaleza universalísima, n., 64
naturaleza y arte/naturaleza y azar, 53
naturaleza y convención, 19, 20, 25, 26, 240, 275
naturaleza y libertad, 85, 86, 183, 186, 330, 373
naturaleza y persona, 34
naturaleza y prudencia, 254
naturaleza y razón, 23, 24, 27, 37, 39, 47, 130, 164, 241, 260, 262, 292, 364, 365, 373
naturaleza y violencia, 61
naturaleza y virtud, 254
naturaleza, concepto agustiniano, 33
naturaleza, concepto aristotélico, 33
naturaleza, concepto moderno, 75
naturaleza, concepto normativo, 25, 26, 71, 77, 80, 87, 97, 99, 100, 107, 112, 113, 130, 157, 333
naturaleza, concepto teleológico, 322
naturaleza, razón, hábitos, 369
naturaleza, sentidos principales, 48, 97
naturaleza-persona, 109
naturalismo, 77, 125, 250, 288, 433, 446

naturalistic fallacy, 40
naturaliter serva, n., 110
natural-sobrenatural, n., 367
necesidad absoluta o metafísica/necesidad relativa o *secundum quid*, 56, 61, 290, 296
necesidad hipótetica o *ex conditione*, 50, 57, 61, 290, 296
necesidad moral/necesidad natural, 62, 102
necesidad *simpliciter*, 57
negación, 169
nominalismo, 43, n., 50, 356, n., 456
norma de la razón práctica, 413
norma moral, 86, 101, 102, 107, 112
norma, n., 134, 412, 416
normalidad específica, 427
normas morales universales, 43, 239
normas negativas/normas positivas, 298, 299
normas técnicas y normas morales, 244
normas universales negativas/positivas, 243, 244, 375
normas universales 17, 26, 43, 296, 379, 458
normas y prudencia, 297
notas de la ley, 118
nous y *dianoia*, 22 (v. intelecto y razón)

obediencia, 70
objeción de conciencia, 157
objeto de la voluntad, 84, 99, 104, 446
objeto del acto, 70
objeto e intención, 449
objeto indiferente, 454
objeto material de la inclinación, 136, n., 149
objeto proporcionado a nuestra voluntad, 100
objeto y circunstancias, 222, 428, 437, 440, 452, 463, 464
objeto y efecto, 437 (v. efecto y objeto)
objeto y fin, 450
objeto, sentidos, 447
olvido de la naturaleza, 78
olvido de los hábitos, 18, , 51, 373
omne agens agit propter finem, 80, 122
omne agens agit sibi simile, 49, 418
ontología nominalista, 461
operación propia, 80, 82, 134
operaciones factivas, 173, 174
operaciones inmanentes, 173, 174
opus intelligentiae, 257
opus rationis, 334
orden real, orden lógico, 432, 435, 437, 441, 442, 443, 461
órexis, 95, 184, 281

participación activa y pasiva en la ley eterna, 115, 116
pasiones, 43, 105
passiones ignominiae, 351
pecado original, 23, 68, n., 107, 323, 326 (v. caída original)
pecado y error subjetivo, 229
pecado, 31, 107, n., 111, n., 134, 153, 269, 338, 357, 408, 411
peccatum naturae, 55, 57, 60, 427
pena de muerte, 68, n., 119, 149, 153, 155, 156, 460
pena, 156
penitencia, 397
pensamiento presocrático/estoico, 65
per se volita, 109
per se volitum., 245
perfección real de la naturaleza humana, 90
persona humana/personas divinas, 108
persona, consideración genética, 109
persona, 108, n., 110, 111, 313, 325
personalismo, , 109, n., 111
perspectiva del agente, 70
plano ontológico/plano psicológico, n., 111
plano teológico, 64
pluralismo ético, 271
pobreza, n., 302, 307
polémica en torno a los actos intrínsecamente malos, 46
polémica razón-naturaleza, 46
polémica sobre la *New Natural Law Theory*, 39
política, 268
ponderación de bienes, 155, 386
por naturaleza, 90, 92, 102, 103 (v. *a natura*)
potenciales humanos, 18
potencialidad activa/pasiva, 249, 251, 252, 253, 268, 303
potencias corruptibles, 165
potencias de acción, 167
potencias irracionales, 165, 166
potencias naturales, 167
potencias racionales, 165, 168, 170, 173
potestas, 309, 311
praeter impetum, 73
praeter inclinationem rei naturalis, 73
praeter intentionem, 392, 396, 410, 414
praeter legem naturalem., 465
praeter naturam, 55, 60, 61, 62, 63,64, 65, 70, 410, 414, 419

praeter ordinem rationis, 465
praeter rationem, 24, 75, 154, 416, 419, 465
pragmatismo, 20
praxis y *pôíesis*, 318 (v. poducción y acción)
preambulum ad virtutis, 197 (v. semillero de virtudes, sindéresis)
precepto y elección, 219
preceptos comunísimos/universales, 121, 123
preceptos de la ley natural, 113, 117, 120
preceptos de la prudencia, 118
preceptos de la razón práctica, 107, 118, 139
preceptos del Decálogo, 69, 70
preceptos particulares, 123
preceptos secundarios, 121, 123
primer precepto/principio práctico, 96, 122, 123, 124, 126, 135, 136
primeros principios prácticos, 116, 117, 120, 130, 195, 200, 235, 237, 276, 282
primeros principios, 22, 26, 90, 92, 95, 99, 118, 252, 380, 388
principia per se nota, 120
principio de doble efecto, 150, 387, 389, 390, 391, 392, 393, 394
principio de totalidad, 150
principios intrínsecos/extrínsecos de los actos humanos, n., 117
principios teleológicos, 249
privación, 408
producción y acción, 176 (v. *praxis* y *pôíesis*)
programa de vida, 140
prohairesis, n., 83, 168, 172
prohibiciones morales absolutas, 149
propiedad privada, 67, 302, 303, 304, 307, 309, 310, 312
proporcionalismo moral, 27, 39, 44, 132, 150, n., 153, n., 298, n., 377, 393, 455
proposiciones *per se nota*, n., 335
prudencia (partes), 217, 221
prudencia política, 258
prudencia y ciencia, 210
prudencia y conciencia, 221 (v. conciencia y prudencia)
prudencia y experiencia, 208
prudencia y naturaleza, 262
prudencia y principios morales, 297
prudencia y sindéresis, 208, 210 (v. sindéresis y prudencia)
prudencia y virtud moral, 176, 207, 209, 217, 297
prudencia, n., 134, n., 140, 173, 176, 179, 181, 203, 207, 211, 214, 225, 234, 245, 250, 254, 256, 299, 335, 364, 367, 372, 374, 379, 405, 413, 459
prudentia carnis, n., 183
punto de vista metafísico/punto de vista psicológico, 137

querido por sí mismo, 109, 110, n., 111, 141, 149, 154, 348, 350
quid, circa quid, 437, 439, n., 439, 440, 460

racionalidad de la naturaleza, 157
rapto, n., 69
ratio ad opposita, 82, 89, n., 91 (v. *natura ad unum*)
ratio naturalis, 335
ratio ut natura/ratio ut ratio, 188, 191
razón de bien, 83, 105, 122, 123, 159
razón de ente, 93
razón de fin, 123
razón formal, 76
razón práctica y razón especulativa, 189
razón práctica, 104, 115, 116, 117, 122, 126, 130, 137, 139, 141, 146, 162, 163, 172, 198, 228, 240, 242, 243, 261, 262, 263, 264, 296, 303, 315, 332, 342, 362, 373, 376, 388, 413, 420
razón proporcionada, 390
razón y fe, 30
razón y libertad, 167
razón y libertad, 260
razonamiento práctico, 43 (v. silogismo práctico)
realidad y abstracciones, 87
reconocimiento, 34, 146, 155, 242, 329
recta razón, 112
rectificación del apetito, 367
rectitud de intención, 237
rectitud de la ley, 70
rectitud de la voluntad, 111, 147, 213, 368
rectitud del apetito, 237
redescubrimiento de la virtud, 46
reditio completa, 226, 228
reditio práctica, 227
reditio, 226
reducción al absurdo, 26
regla de oro, 146
Reino de los Fines, 79, n., 115
relativismo ético, 17, 18, 20, 243, 273, 292, 299, 316
reposo, 62
res cogitans/res extensa, 79

respeto, 110, 112, 266
retórica, 19
retos morales, 26
robo, 67, 121, 149, 295, 312, 463
rostro de Dios, n., 94, 116

saber integrador, 25
sacrilegio, 464
sapientes y habiles, 325
scientia practica, 198
secundum artem, 256
secundum impetum, 73
secundum naturam aspectos centrales, 58
secundum naturam, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 61, 65, 71, 73, 77, 98, 103, n., 118, 124, 130, 132, 184, 184, 185, 203, 205, 206, 207, 227, 248, 255, 267, 284, 290, 291, 293, 294, 295, 297, 299, 301, 333, 334, 336, 349, 388, 411, 415, 416, 466
secundum naturam, secundum rationem, 40
secundum ordinem rationis, 465
secundum ormin, 73
secundum rationem esse, 215
secundum rationem, 24, 76, 105, 130, 132, 182, 203, 205, 206, 284, 362, 416
secundum virtutem, 115, 205, 207, 242, 243, 300, 342
semillero de virtudes, 196, 197, 210 (v. *preambulum ad virtutis*, sindéresis)
senectud, 63
sensibilidad contemporánea, 153
sensualidad, 106
servidumbre y propiedad privada, 327
servidumbre, 153, 302, 304, 307, 314, 316, 323, 326, 329
sexualidad, 331, 346, 355, 360, n., 399
silogismo práctico, 211, 223, 228, 334, n., 414 (v. razonamiento práctico)
simplex volitio, 103, 104, 135, n., 232, 421
sindéresis e inclinaciones, 139
sindéresis y conciencia, n., 219
sindéresis y prudencia, 376 (v. prudencia y sindéresis)
sindéresis y virtud moral, 196, 235
sindéresis, n., 94, 96, 117, n.,124, 187, 190, 191, 192, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 214, 216, 228, 276, 282, 288, 367, 447
sistemas morales ilustrados, 369, 370 (v. ética moderna)
sobrenatural, 70
solidaridad, 314
subjetivismo, 18
substancia, 108
suicidio, n., 111, n., 140, 142, 150, 151, 161
sujeto moral/sujeto de derechos, n., 110
supra naturam, 60, 70, 296
supuestos naturales de la cultura, 148
sustancias intelectuales, 109

técnica y ética, 377
técnica y moral, 176, 212, 242, 245, 266, 371, 384
teleología extrínseca/teleología intrínseca, 65, 71, 150
teleologismo, 25
telos, 91
tendencias, n., 24, 88, 184
tentación, n., 117
teología de la ley, n., 33
teología moral, 31, 271, 365
teoría de la acción, 137
tipos de acción, 44, 70, n., 111, 131, 141, 298, 342, 389, 436, 459, 460 (v. especies de acción, modos de acción)
tiranía, 19, 20
totalitarismo, 272
tradición, 17, 19, 242
trascendentales, 32

unidad de las virtudes, 205
uso activo, 154, 176, 177, 183, 193, 194, 204, 217, 247, 250, 277, 342, 346, 347, 439
uso natural, 292
ut in paucioribus, 58, 293, 297, 320, 322, 396, 456
ut in pluribus, 54, 58, 77, 105, 106, 107, 142, 196, 293, 297, 299, 322, 348, 349, 352, 396, 400, n., 412, 456, 461
utilidad de la vida, 302, 315
utilidad para la vida buena, 205
utilitarismo de la acción, 373
utilitarismo de la regla, 336, 373
utilitarismo, tipos, 336, 370
utopía, 148, 273

vacunación, 398
venganza privada, n., 119
venganza, 155
verdad de la vida, 224, 466
verdad práctica, 74, 158, 221, 225, 226, 228, 229, 230, 239, 283, 417
vestigium, 35
vicio, 74, 75, 187, 236

vicios contra la naturaleza, 121
vida buena, 360, 369
vida humana en potencia, 347
vida lograda, 91, 183, 203, n., 213, 214
vida, vida buena, 57, 263
violencia, 61, 73, 74
virginidad, n., 186
virtud de la religión, 143
virtud humana, 74
virtud moral y razón práctica, 207
virtud moral, 184, 364, 367, 380
virtud natural y virtud moral, 199, 202, 203
virtud y naturaleza, 180, 182, 183, 187
virtud, 136, 141, 147, 151
virtud, 75
virtudes intelectuales, 174 (v. hábitos intelectuales)
virtudes sobrenaturales, 238
virtudes teologales, 368, 386
virtudes y normas, 241, 368
virtutis non est virtus, sed artis est virtus, 176
voluntad deficiente, 411
voluntad divina, 238
voluntad libre, 102
voluntad, 83
voluntario indirecto, 150, n., 393
voluntarismo, 18, 43, 130
voluntas ut natura, 83, 92, 95, 96, 100, 102, 103, 135, 138, 139, 170, 171, 196, 197, 201, 239, 366
voluntas ut ratio, 83, 102, 139, 232

ÍNDICE DE TEXTOS

De Malo, Q. 1, a. 1, sol., 204 - 214., 409
De Malo, Q. 1, a. 2, sol., 132 - 140, 410
De Malo, Q. 1, a. 3, ad 13, 383 - 389., 269
De Malo, Q. 1, a. 3, ad 17, 446 - 458, 293
De Malo, Q. 1, a. 3, ad 17, 445 - 459, 412
De Malo, Q. 1, a. 3, sol., 268 - 271, 269
De Malo, Q. 2, a. 1, ad 11, 299
De Malo, Q. 2, a. 1, sol., 175, 205, 409
De Malo, Q. 2, a. 1, sol., 200 - 205, 413
De Malo, Q. 2, a. 1, sol., 206 - 220, 411
De Malo, Q. 2, a. 2, sol., 123 - 142., 408
De Malo, Q. 2, a. 2, sol., 150 - 162, 415
De Malo, Q. 2, a. 3, sol., 60, 457
De Malo, Q. 2, a. 3, ad 2, 104 - 111., 103
De Malo, Q. 2, a. 4, 456
De Malo, Q. 2, a. 4, sol., 116 - 124, 417
De Malo, Q. 2, a. 4, sol., 136 - 144., 418
De Malo, Q. 2, a. 4, sol., 144 - 146, 419
De Malo, Q. 2, a. 4, sol., 155 - 158, 419
De Malo, Q. 2, a. 4, sol., 163 - 165, 419
De Malo, Q. 2, a. 4, sol.,111 - 115, 457
De Malo, Q. 2, a. 4, sol., 124 - 133, 417
De Malo, Q. 2, a. 4, ad 13, 296
De Malo, Q. 2, a. 4, ad 13, 366 - 380, 274
De Malo, Q. 2, a. 5, sol., 136 - 146, 462
De Malo, Q. 2, a. 5, sol., 155 - 159, 465
De Malo, Q. 2, a. 5, sol., 159 - 162, 465
De Malo, Q. 2, a. 6, ad 3, 306, 416
De Malo, Q. 2, a. 6, ad 7, 333 - 340, 464
De Malo, Q. 2, a. 6, ad 9, 349 - 352, 465
De Malo, Q. 2, a. 6, ad 12, 375 - 386, 465
De Malo, Q. 3, a. 9, ad 4, 235 - 242, 83
De Malo, Q. 3, a. 9, ad 7, 254 - 289, 414
De Malo, Q. 3, a. 1, ad 17, 310 - 329., 70
De Malo, Q. 3, a. 1, sol., 132 - 145., 411
De Malo, Q. 3, a. 3, sol., 101
De Malo, Q. 3, a. 3, sol., 159 - 170, 102
De Malo, Q. 4, a. 2, ad 13, 300
De Malo, Q. 6, a. un., 253 - 268., 26
De Malo, Q. 6, a. un., sol. 445., 101
De Malo, Q. 6, a. un., sol., 270 - 284., 82
De Malo, Q. 6, a. un., sol., 285 - 306., 82
De Malo, Q. 6, a. un., sol., 468 - 485, 101
De Malo, Q. 6, a. un., sol., 343 - 354, 412
De Malo, Q. 15, a. 1, sol., 133 -135, 347
De Malo, Q. 15, a. 1, sol., 151 - 157, 358

De Pot., Q. 1, a. 3, ad 1, 64
De Pot., Q.1, a. 5, 257
De Pot., Q. 6, a. 1, ad 1, 64

De Potentiis animae, cap. IV, 211

De Pr. Nat., c. 1, 80 - 81 (Leonina), n. 342 (Marietti), 248

De Ver., Q. 1, a. 2, sol., 81 - 97, 257
De Ver., Q. 1, a. 9, sol. 16 - 68, 226
De Ver., Q. 11, 251
De Ver., Q. 12, a. 3, sol., 200 - 205., 55
De Ver., Q. 13, a. 1, ad 2, 193 - 215., 64
De Ver., Q. 13, a. 2, ad 4, 220 - 230, 69
De Ver., Q. 13, a. 1, sol., 126 - 138, 64

De Ver., Q. 16, a. 1, sol., 175 - 186., 188
De Ver., Q. 16, a. 1, sol., 214 - 220., 189
De Ver., Q. 16, a. 1, ad 12, 365 - 367., 124
De Ver., Q. 16, a. 1, sol., 252 - 257., 190
De Ver., Q. 16, a. 1, sol., 220 - 234., 190
De Ver., Q. 16, a. 1, sol., 204 - 211., 189
De Ver., Q. 16, a. 1, sol., 234 - 241., 190
De Ver., Q. 16, a. 2, ad 4, 132 - 137., 201
De Ver., Q. 16, a. 2, ad 4, 132 - 137., 190
De Ver., Q. 16, a. 2, ad 5, 138 - 141., 197
De Ver., Q. 16, a. 2, ad 6, 142 - 146., 194
De Ver., Q. 16, a. 3, sol., 46 - 56., 199
De Ver., Q. 16, a. 3, sol., 45 -56, 94
De Ver., Q. 17, a. 1, ad 4, 326 - 354., 220
De Ver., Q. 17, a. 1, ad 6, 406 - 413, 219
De Ver., Q. 17, a. 1, sol. 215 - 223, 220
De Ver., Q. 17, a. 1, sol., 242 - 258, 221
De Ver., Q. 17, a. 1, sol., 277 - 288, 220
De Ver., Q. 24, a. 10, ad 1, 333 - 350., 185

De Virt., Q. un., a. 5, sol., 145
De Virt., Q. un., a. 8, sol., 201
De Virt., Q. un., a. 12, ad 26, 219

I SCG, c. 9, p. 22 (Leonina), n. 55 (Marietti), 30
I SCG, c. 19, pp. 51, 52 (Leonina), nn. 149, 159, 151 (Marietti), 60
I SCG, c. 19, 61
II SCG, c. 68, 36
II SCG, c. 75, 249, 251
II SCG, c. 75, p. 475 (Leonina), n. 1558 a (Marietti), 250
II SCG, c. 75, p. 475 (Leonina), n. 1558 b

(Marietti), 253
III SCG, c. 10, 249
III SCG, c. 112, n. 2861, 312
III SCG, c. 112, p. 356 (Leonina), n. 2862 (Marietti), 109
III SCG, c. 112, p. 357 (Leonina), n. 2868 (Marietti), 111
III SCG, c. 112, p. 357 (Leonina), n. 2864 (Marietti), 110
III SCG, c. 112, 109
III SCG, c. 115, p. 364 (Leonina), n. 2885 (Marietti), 381
III SCG, c. 116, p. 365 (Leonina), nn. 2890, 2891 (Marietti), 381
III SCG, c. 122, p. 378 (Leonina), n. 2950 (Marietti), 339, 341, 349
III SCG, c. 122, p. 378 (Leonina), n. 2951 a (Marietti), 346
III SCG, c. 122, p. 378 (Leonina), n. 2951 b (Marietti), 351
III SCG, c. 122, p. 379 (Leonina), n. 2952 b (Marietti), 355
III SCG, c. 122, p. 379 (Leonina), n. 2952 c (Marietti), 355
III SCG, c. 122, p. 379 (Leonina), n. 2952 d (Marietti), 356
III SCG, c. 122, p. 379 (Leonina), n. 2953 (Marietti), 356
III SCG, c. 122, p. 379 (Leonina), n. 2954 (Marietti), 357
III SCG, c. 122, p. 379 (Leonina), n. 2955 (Marietti), 347
III SCG, c. 122, 348, 356

In Ar. de An. II, cap. XXVIII, 427 b 8, 201 - 214 (Leonina), III, lectio IV, n. 630 (Marietti), 179

In Ar. de Caelo, I, cap. II, lectio IV, n. 15 (Leonina), n. 47 (Marietti), 60
In Ar. de Caelo, II, lectio IX, n. 2 (Leonina), n. 375 (Marietti), 63
In Ar. de Caelo, III, lectio V, n. 2 (Leonina), n. 576 (Marietti), 61

In Ar. Post. Anal. II, cap. X, 95 a 3, 290 - 326 (Leonina), lectio IX, n. 502 (Marietti), 254

In Dion. de div. nom., IV, lectio XXI, n. 551, 65
In Dion. de div. nom., IV, lectio XXI, n. 552, 65

In Ep. ad Rom., lectio VII, n. 149, 289
In Ep. ad Rom., lectio VIII, n. 129, 351, 352

In Ethic. Nic. Ar., I, cap. II, 1094 a 3, 186 - 189 (Leonina), lectio II, n. 12 (Marietti), 80
In Ethic. Nic. Ar., I, cap. II, 1094 a 18, 41 - 47 (Leonina), lectio II, n. 21 (Marietti), 255
In Ethic. Nic. Ar., II, cap. I, 1103 a 18, 97 (Leonina), lectio I, n. 248 (Marietti), 185
In Ethic. Nic. Ar., II, cap. I, 1103 a 18, 75 - 97 (Leonina), lectio I, n. 248 (Marietti), 184
In Ethic. Nic. Ar., II, cap. I, 1103 a 18, 105 - 114 (Leonina), lectio I, n. 249 (Marietti), 184
In Ethic. Nic. Ar., II, cap. IV, 1105 a 26, 41 - 54 (Leonina), lectio IV, n. 282 (Marietti), 175
In Ethic. Nic. Ar., II, cap. VI, 1106 b 8, 147 - 154 (Leonina), lectio VI, n. 315 (Marietti), 182
In Ethic. Nic. Ar., II, cap. VI, 1106 b 8, 155 - 164 (Leonina), lectio VI, n. 316 (Marietti), 181
In Ethic. Nic. Ar., III, cap. I, 1110 a 1, 87 - 96 (Leonina), lectio I, n. 387 (Marietti), 61
In Ethic. Nic. Ar., III, cap. VII, 1112 a 34, 117 - 147 (Leonina), 255
In Ethic, Nic. Ar., III, cap. XIII, 1114 b 12, 138 - 167 (Leonina), lectio XIII, nn. 524, 525 (Marietti), 235
In Ethic. Nic. Ar., IV, cap. IV, 1140 b 6, 83 - 99 (Leonina), lectio IV, n. 1167 (Marietti), 174
In Ethic. Nic. Ar., V, cap. XII, 1134 b 18, 10 - 22 (Leonina), lectio XII, n. 1016 (Marietti), 277
In Ethic. Nic. Ar., V, cap. XII, 1134 b 18, 22 - 30 (Leonina), lectio XII, n. 1017 (Marietti), 277
In Ethic. Nic. Ar., V, cap. XII, 1134 b 18, 30 - 33 (Leonina), lectio XII, n. 1017 (Marietti), 278
In Ethic. Nic. Ar., V, cap. XII, 1134 b 18, 31 - 33 (Leonina), lectio XII, n. 1017 (Marietti), 275
In Ethic. Nic. Ar., V, cap. XII, 1134 b 19, 36

- 45 (Leonina), lectio XII, n. 1018 (Marietti), 281
In Ethic. Nic. Ar., V, cap. XII, 1134 b 19, 36 - 57 (Leonina), lectio XII, n. 1018 (Marietti), 282
In Ethic. Nic. Ar., V, cap. XII, 1134 b 19, 55 (Leonina), lectio XII, n. 1018 (Marietti), 300
In Ethic. Nic. Ar., V, cap. XII, 1134 b 19, 57 - 64 (Leonina), lectio XII, n. 1019 (Marietti), 284
In Ethic. Nic. Ar., V, cap. XII, 1134 b 19, 64 - 75 (Leonina), lectio XII, n. 1019 (Marietti), 285
In Ethic. Nic. Ar., V, cap. XII, 1134 b 20, 101 - 119 (Leonina), lectio XII, n. 1023 (Marietti), 289
In Ethic. Nic. Ar., V, cap. XII, 1134 b 20, 114 - 119 (Leonina), lectio XII, n. 1023 (Marietti), 300
In Ethic. Nic. Ar., V, cap. XII, 1134 b 20, 119-133 (Leonina); lectio XII, n. 1024 (Marietti), 289
In Ethic. Nic. Ar., V, cap. XII, 1134 b 24, 139 - 148 (Leonina), lectio XII, n. 1025 (Marietti), 290
In Ethic. Nic. Ar., V, cap. XII, 1134 b 24, 148 - 153 (Leonina), lectio XII, n. 1025 (Marietti), 290
In Ethic. Nic. Ar., V, cap. XII, 1134 b 27, 155 - 168 (Leonina), lectio XII, n. 1026 (Marietti), 291
In Ethic. Nic. Ar., V, cap. XII, 1134 b 30, 174 - 179 (Leonina), lectio XII, n. 1027 (Marietti), 290
In Ethic. Nic. Ar., V, cap. XII, 1134 b 33, 184 - 196 (Leonina), lectio XII, n. 1028 (Marietti), 297
In Ethic. Nic. Ar., V, cap. XII, 1134 b 33, 197 - 207 (Leonina), lectio XII, n. 1029 (Marietti), 300
In Ethic. Nic. Ar., VI, cap. I, 1139 a 11, 191 - 214 (Leonina), lectio I, n. 1123 (Marietti), 236
In Ethic. Nic. Ar., VI, cap. II, 1139 a 27, 110 - 114 (Leonina), lectio II, n. 1131 (Marietti), 231
In Ethic. Nic. Ar., VI, cap. II, 1139 a 27, 114 - 127 (Leonina), n. 1131 (Marietti), 234
In Ethic. Nic. Ar., VI, cap. II, 1139 a 27, 115 - 116 (Leonina), lectio II, n. 1131 (Marietti), 232
In Ethic. Nic. Ar., VI, cap. II, 1139 a 35, 174 - 186 (Leonina), lectio II, n. 1135 (Marietti), 173
In Ethic. Nic. Ar., VI, cap. II, 1139 b 4, 204 - 218 (Leonina), lectio II, n. 1137 (Marietti), 172
In Ethic. Nic. Ar., VI, cap. IV, 1140 b 4, 75 - 89 (Leonina), lectio IV, n. 1166 (Marietti), 175
In Ethic. Nic. Ar., VI, cap. IV, 1140 b 21, 149 - 153 (Leonina), lectio IV, n. 1172 (Marietti), 178
In Ethic. Nic. Ar., VI, cap. IV, 1140 b 21, 153 (Leonina), lectio IV, n. 1172 (Marietti), 178
In Ethic. Nic. Ar., VI, cap. IV, 1140 b 21, 154 - 163 (Leonina), lectio IV, n. 1172 (Marietti), 180
In Ethic. Nic. Ar., VI, cap. IV, 1140 b 22, 165 - 174 (Leonina), lectio IV, n. 1173 (Marietti), 176
In Ethic. Nic. Ar., VI, cap. IV, 1140 b 22, 172 - 177 (Leonina), lectio IV, n. 1173 (Marietti), 182
In Ethic. Nic. Ar., VI, cap. IV, 1140 b 22, 175 - 177 (Leonina), lectio IV, n. 1173 (Marietti), 177
In Ethic. Nic. Ar., VI, cap. XI, 1144 b 1, 30 - 40 (Leonina), lectio XI, n. 1277 (Marietti), 201
In Ethic. Nic. Ar., VI, cap. XI, 1144 b 1, 42 - 51 (Leonina), lectio XI, n. 1278 (Marietti), 202
In Ethic. Nic. Ar., VI, cap. XI, 1144 b 1, 55 - 66 (Leonina), lectio XI, n. 1279 (Marietti), 202
In Ethic. Nic. Ar., VI, cap. XI, 1144 b 1, 66 - 72 (Leonina), lectio XI, n. 1280 (Marietti), 200
In Ethic. Nic. Ar., VI, cap. XI, 1144 b 1, 50 - 51 (Leonina), lectio XI, n. 1278 (Marietti), 178
In Ethic. Nic. Ar., VI, cap. III, 1140 a 1, 124 - 128 (Leonina), lectio III, n. 1150 (Marietti), 247
In Ethic. Nic. Ar., VII, cap. III, 1147 a 24, 230 - 283 (Leonina), lectio III, nn. 1346, 1347 (Marietti), 414
In Ethic. Nic. Ar., VII, cap. V, 1148 b 31, 114 - 119 (Leonina), lectio V, n. 1376 (Marietti), 362
In Ethic. Nic. Ar., X, cap. XIV, 1179 b 18,

98 - 111 (Leonina), lectio XIV, n. 2144 (Marietti), 200

In I Sent., d. 1, Q. 1, a. 2, ad 2, 219
In I Sent., d. 47, Q. 1, a. 4, 69
In I Sent., d. 48, Q. 1, a. 2, 418
In I Sent., d. 48, Q. 1, a. 3, sol., 412
In I Sent., d. 48, Q. 1, a. 2, 419
In I Sent., d. 48, Q. 1, a. 2, ad 1, 428
In I Sent., d. 48, Q. 1, a. 2, ad 3, 414
In I Sent., d. 48, Q. 1, a. 2, ad 5, 427
In II Sent., d. 24, Q. 2, a. 3, sol., 190, 191
In II Sent., d. 24, Q. 2, ad 3., 198
In II Sent., d. 39, Q. 2, a. 2, ad 1, 192
In II Sent., d. 36, Q. 1, a. 5, ad 1, 463
In II Sent., d. 36, Q. 1, a. 5, sol., 428
In II Sent., d. 40, a. 2, sol., 445
In II Sent., d. 44, Q. 1, a. 3, sol., 317, 323
In II Sent., d. 44, Q. 1, a.3, sol., 323
In III Sent., prol., 36
In IV Sent., d. 16, Q. 3, a. 1, sol. II, ad 3, 443
In IV Sent., d. 16, Q. 3, a. 1, 430
In IV Sent., d. 16, Q. 3, a. 1, sol. II, ad 2, 463
In IV Sent., d. 16, Q. 3, a. 1, sol. II, ad 3, 439
In IV Sent., d. 16, Q. 3, a. 2, sol. II., 415
In IV Sent., d. 16, Q. 3, a. 1, sol.II, ad 1, 361
In IV Sent., d. 33, Q. 2, a. 1, 356
In IV Sent., d. 36, Q. 1, a. 2, ad 1, 329
In IV Sent., d. 36, Q. 1, a. 2, ad 2, 329
In IV Sent., d. 41, Q.1, a. 4, sol. III, 339, 355
In IV Sent., d. 41, Q. 1, a. 4, 352
In IV Sent., d. 42, Q. 2, a.1, 264
In IV Sent., d. 43, Q. 1, a. 1, ad 3., 61

In Metaph. Ar., I, lectio I, n. 20, 247
In Metaph. Ar., I, lectio I, nn. 15, 16, 247
In Metaph. Ar. V, lectio VI, n. 834 (Marietti), 57
In Metaph. Ar., V, lectio V, n. 810 (Marietti), 53
In Metaph. Ar., V, lectio VI, n. 829., 73
In Metaph. Ar., V, lectio VI, n. 834 (Marietti), 56
In Metaph. Ar., V, lectio VI, n. 835 (Marietti), 61
In Metaph. Ar., V, lectio XI, n. 835 (Marietti), 63
In Metaph. Ar., VII, lectio VI, n. 1408, 247
In Metaph. Ar., IX, lectio II, n. 1789., 165
In Metaph. Ar., IX, lectio II, n. 1790., 165
In Metaph. Ar., IX, lectio II, n. 1792., 167
In Metaph. Ar., IX, lectio II, n. 1793, 167
In Metaph. Ar., IX, lectio II, n. 1819., 168
In Metaph. Ar., IX, lectio IV, n. 1815., 165
In Metaph. Ar., IX, lectio IV, n. 1817., 168
In Metaph. Ar., IX, lectio IV, n. 1819., 187
In Metaph. Ar., IX, lectio IV, n. 1820., 168

In Phys. Ar., II, cap. VIII, lectio XIV, n. 8 (Leonina), 257
In Phys. Ar., II, cap. II, lectio IV, n. 5 (Leonina), n. 170 (Marietti), 246
In Phys. Ar., II, cap. VIII, lectio IV, n. 6 (Leonina), n. 171 (Marietti), 261
In Phys. Ar., II, cap. VIII, lectio IV, n.6 (Leonina), n. 171 (Marietti), 257
In Phys. Ar., II, cap. VIII, lectio XIII, n. 3 (Leonina), n. 257 (Marietti), 253
In Phys. Ar., II, cap. VIII, lectio XIII, n. 4 (Leonina), n. 258 (Marietti), 250, 252
In Phys. Ar., II, cap. VIII, lectio XIII, n. 5 (Leonina), n. 259 (Marietti), 255
In Phys. Ar., II, cap. VIII, lectio XIV, n. 8 (Leonina), n. 268 (Marietti), 249, 254
In Phys. Ar., II, cap.III, lectio V, n. 4 (Leonina), n. 179 (Marietti), 72
In Phys. Ar., II, cap. I, lectio I, n. 2 (Leonina), n. 142 (Marietti), 53
In Phys. Ar., II, cap. I, lectio II, n. 5 (Leonina), n. 153 (Marietti), 72
In Phys. Ar., II, cap. IX, lectio XIV, n. 7 (Leonina), n. 267 (Marietti), 54
In Phys. Ar., II, cap. IX, lectio XV, n. 2 (Leonina), n. 270 (Marietti), 57
In Phys. Ar., II, cap. VI, lectio X, n. 12 (Leonina), n. 237 (Marietti), 53
In Phys. Ar., II, cap. VIII, lectio XIII, n. 2 (Leonina), n. 256 (Marietti), 54
In Phys. Ar., II, cap. VIII, lectio XIV, n. 3 (Leonina), n. 263 (Marietti), 56
In Phys. Ar., II, cap. VIII, lectio XV, n.6 (Leonina), n. 274 (Marietti), 57
In Phys. Ar., II, cap., I, lectio I, n. 7 (Leonina), n. 147 (Marietti), 53
In Phys. Ar., IV, cap. VIII, lectio XI, n. 5 (Leonina), n. 524 (Marietti), 62
In Phys. Ar., V, cap. VI, lectio X, n. 5 (Leonina), n. 740 (Marietti), 63
In Phys. Ar., V, cap. VI, lectio X, n. 6 (Leonina), n. 742 (Marietti), 62
In Phys. Ar., V, cap. VI, lectio X, nn. 2 y 3

(Leonina), n. 738 (Marietti), 63
In Phys. Ar., V, cap., VI, lectio X, n. 3 (Leonina), n. 739 (Marietti), 63
In Phys. Ar., VII, cap. III, lectio VI, n. 2 (Leonina), n. 920 (Marietti), 55
In Phys.Ar., VIII,cap. IV, lectioVII, n.3 (Leonina),n.1023(Marietti), 72
In Phys. Ar., VIII, cap. IV, lectio VII, n. 2 (Leonina), n. 1022 (Marietti), 62
In Phys. Ar., VIII, cap. IX, lectio XX, n. 3 (Leonina), n. 1138 (Marietti), 186

In Pol. Ar., I, Prol, 1 - 19 (Leonina), n. 1 (Marietti), 256
In Pol. Ar., I, Prol., 19 - 29 (Leonina), n. 2 (Marietti), 249
In Pol. Ar., I, Prol., 19 - 36 (Leonina), n. 2 (Marietti), 262
In Pol. Ar., I, Prol., 63 - 118 (Leonina), nn. 5, 6, 7, 8 (Marietti), 258
In Pol. Ar., I, cap. I/b, 1253 a 7, 112 - 115 (Leonina), lectio I, nn. 36, 37 (Marietti), 144
In Pol. Ar., I, cap. I /a, 1252 b 5, 276 - 301 (Leonina), lectio I, n. 23 (Marietti), 319
In Pol. Ar., I, cap. I/a, 1252 b 6, 309 - 321 (Leonina), lectio I, n. 24 (Marietti), 319
In Pol. Ar., I, cap. I/a, 1253 b 27, 121 - 144 (Leonina), lectio II, n. 52 (Marietti), 327
In Pol. Ar., I, cap. I/b, 1253 a 29, 219 - 216 (Leonina), lectio I, n. 41 (Marietti), 186
In Pol. Ar., I, cap. II, 1253 b 27, 144 - 159 (Leonina), lectio II, n. 52 (Marietti), 328
In Pol. Ar., I, cap., VI, 1256 b 7, 210 - 225 (Leonina), lectio VI, n. 106 (Marietti), 109
In Pol. Ar., I, cap. VIII, lectio I, n. 1266 (Marietti), 323
In Pol. Ar., I, cap. VIII, lectio XII, n. 1241 (Marietti), 321
In Pol. Ar., I, cap. X, 1259 b 21, 222 - 228 (Leonina), lectio X, n. 159 (Marietti), 362
In Pol. Ar., I, cap. X, 1259 b 21, 252 - 264 (Leonina), lectio X, n. 160 (Marietti), 361
In Pol. Ar., I, cap. X, 1259 b, 21, 254 - 268 (Leonina), lectio X, n. 160 (Marietti), 361
In Pol. Ar., I, cap. X, 1260 a 24, 272 - 286 (Leonina), lectio X, n. 161, (Marietti), 360
In Pol. Ar., I, cap. III, 1254 b 16, 234 - 239 (Leonina), lectio III, n. 68 (Marietti), 320

In Pos. Anal., proem., 249

S. Th. I, Q. 1, a. 1, 251
S. Th. I, Q. 1, a. 6, ad 3, 227
S. Th. I, Q. 1, a. 8, ad 2., 32
S. Th. I, Q. 2, a. 1 ad 1, 93
S. Th. I, Q. 12, a. 11, ad 3., 94
S. Th. I, Q. 18, a. 3, sol., 80, 81, 90
S. Th. I. Q. 19, a. 2, sol., 80
S. Th. I, Q. 22, aa. 1, 2, 114
S. Th. I, Q. 27, a. 1, ad 3, 257
S. Th. I, Q. 29, a. 1, sol., 110
S. Th. I, Q. 35, a. 2, ad3, 34
S. Th. I, Q. 51, a. 1, sol., 195
S. Th. I, Q. 79, a. 12, 187
S. Th. I, Q. 79, a. 12, sol., 188
S. Th. I, Q. 79, a. 13, ad 3, 219
S. Th. I, Q. 79, a. a. 12, sol., 191
S. Th. I, Q. 82, a. 1, sol., 261
S. Th. I, Q. 91, a. 3, 257
S. Th. I, Q. 92, a. 2, sol., 363
S. Th. I, Q. 93, a. 1, sol., 35
S. Th. I, Q. 93, a. 2, sol, 35
S. Th. I, Q. 93, a. 4, sol., 34
S. Th. I, Q. 93, a. 5, sol., 35
S. Th. I, Q. 93, a. 6, ad 1, 34
S. Th. I, Q. 93, a. 6, ad 3., 36
S. Th. I, Q. 93, a. 6, sol., 35
S. Th. I, Q. 93, a. 7, sol., 35
S. Th. I, Q. 96, a. 4, sol., 317
S. Th. I, Q. 105, a. 6, ad 1., 62
S. Th. I-IIae, prol., 34
S. Th. I-IIae, Q. 1, a. 1, ad 1, 422
S. Th. I-IIae, Q. 1, a. 1, ad 3, 422
S. Th. I-IIae, Q. 1, a. 1, sol., 422
S. Th. I-IIae, Q. 1, a. 2, ad 3, 83
S. Th. I-IIae, Q. 1, a. 2, sol., 80, 85
S. Th. I-IIae, Q. 1, a. 3 ad 1, 426
S. Th. I-IIae, Q. 1, a. 3, 422
S. Th. I-IIae, Q. 1, a. 3, ad 2, 422
S. Th. I-IIae, Q. 1, a. 3, ad 3, 421, 425
S. Th. I-IIae, Q. 1, a. 3, sol., 425
S. Th. I-IIae, Q. 1, a. 4, sol., 425
S. Th. I-IIae, Q. 1, a. 6, sol., 92
S. Th. I-IIae, Q. 1, a. 7, 121
S. Th. I-IIae, Q. 1, a. 7, sol., 237
S. Th. I-IIae, Q. 1, a. 7, sol., 445
S. Th. I-IIae, Q. 1, a. 8, sol., 423
S. Th. I-IIae, Q. 1, a.3, ad 1, 56

S. Th. I-IIae, Q. 2, 367
S. Th. I-IIae, Q. 9, a. 1, sol., 102, 104
S. Th. I-IIae, Q. 9, a. 1, sol., 412
S. Th. I-IIae, Q. 9, a. 2, sol., 105
S. Th. I-IIae, Q. 9, a. 4, 412
S. Th. I-IIae, Q. 9, a. 4, sol., 102
S. Th. I-IIae, Q. 9, a. 4, sol., 422
S. Th. I-IIae, Q. 9, a. 6, sol., 67
S. Th. I-IIae, Q. 9, a. 6, sol., 83
S. Th. I-IIae, Q. 3, a. 2, ad 2, 108
S. Th. I-IIae, Q. 3, a. 8, 367
S. Th. I-IIae, Q. 4, a. 4, ad 2, 93
S. Th. I-IIae, Q. 5, a. 4, ad 2, 95
S. Th. I-IIae, Q. 5, a. 5, 367, 368
S. Th. I-IIae, Q. 5, a. 7, 368
S. Th. I-IIae, Q. 5, a. 7, sol., 368
S. Th. I-IIae, Q. 5, a. 8, 368
S. Th. I-IIae, Q. 5, a.1, sol., 92
S. Th. I-IIae, Q. 6, a. 1, sol., 74
S. Th. I-IIae, Q. 6, a. 2, ad 2, 168
S. Th. I-IIae, Q. 6, a. 2, sol., 85
S. Th. I-IIae, Q. 6, a. 3, sol., 393
S. Th. I-IIae, Q. 6, a. 4, ad 3, 107
S. Th. I-IIae, Q. 6, a. 4, sol., 421
S. Th. I-IIae, Q. 6, a. 5, ad 3, 414
S. Th. I-IIae, Q. 6, a. 5, ad 3, 73
S. Th. I-IIae, Q. 6, a. 8, 448
S. Th. I-IIae, Q. 6, prol., 429
S. Th. I-IIae, Q. 7, 429
S. Th. I-IIae, Q. 7, a. 1, sol., 429
S. Th. I-IIae, Q. 7, a. 3, 361
S. Th. I-IIae, Q. 7, a. 3, ad 3, 442, 464
S. Th. I-IIae, Q. 7, a. 3, sol., 429, 430, 436
S. Th. I-IIae, Q. 7, a. 4, sed contra, 444
S. Th. I-IIae, Q. 7, a. 8, sol., 444
S. Th. I-IIae, Q. 8, a. 1, ad 2., 165
S. Th. I-IIae, Q. 8, a. 1, ad 3, 84
S. Th. I-IIae, Q. 8, a. 1, sol., 84, 95, 104
S. Th. I-IIae, Q. 8, a. 2, ad 3., 191
S. Th. I-IIae, Q. 8, a. 2, sol., 82
S. Th. I-IIae, Q. 8, a. 3, sol., 103
S. Th. I-IIae, Q. 10, a. 1, 108
S. Th. I-IIae, Q. 10, a. 1, 107, 108, 117, 121, 138, 139
S. Th. I-IIae, Q. 10, a. 1, ad 2, 121
S. Th. I-IIae, Q. 10, a. 1, ad 3, 121
S. Th. I-IIae, Q. 10, a. 1, sol., 99
S. Th. I-IIae, Q. 10, a. 2, sed contra, 168
S. Th. I-IIae, Q. 10, a. 2, sol., 101
S. Th. I-IIae, Q. 10, a. 2, sol., 169
S. Th. I-IIae, Q. 10, a. 2, sol., 83
S. Th. I-IIae, Q. 10, a. 3, sol., 105
S. Th. I-IIae, Q. 10, a. 4, ad 2, 66
S. Th. I-IIae, Q. 11, a. 1, ad 2., 104
S. Th. I-IIae, Q. 11, a. 3, ad 3, 423
S. Th. I-IIae, Q. 12, a. 1, ad 3, 103
S. Th. I-IIae, Q. 12, a. 1, ad 3, 104
S. Th. I-IIae, Q. 12, a. 1, ad 4, 103, 104
S. Th. I-IIae, Q. 12, a. 1, ad 4, 232
S. Th. I-IIae, Q. 12, a. 1, ad 4, 422
S. Th. I-IIae, Q. 12, a. 5, sol., 85
S. Th. I-IIae, Q. 12, a.1, ad 1, 422
S. Th. I-IIae, Q. 13, a. 1, ad 2, 218
S. Th. I-IIae, Q. 13, a. 1, sol., 219
S. Th. I-IIae, Q. 13, a. 2, ad 3, 257
S. Th. I-IIae, Q. 13, a. 2, sol., 168
S. Th. I-IIae, Q. 13, a. 3, 219
S. Th. I-IIae, Q. 13, a. 3, ad 1., 183, 213
S. Th. I-IIae, Q. 13, a. 3, sol., 252
S. Th. I-IIae. Q. 13, a. 4, sol., 343
S. Th. I-IIae, Q. 13, a. 4, 423
S. Th. I-IIae, Q. 13, a. 4, sol., 424
S. Th. I-IIae, Q. 13, a. 5, ad 2, 104
S. Th. I-IIae, Q. 13, a. 6, sol., 169
S. Th. I-IIae, Q. 13, a.3, sol., 232
S. Th. I-IIae, Q. 14, a. 1, 219
S. Th. I-IIae, Q. 14, a. 4, ad 1, 219
S. Th. I-IIae, Q. 14, a. 6, 219
S. Th. I-IIae, Q. 14, a. 6, sol., 212
S. Th. I-IIae, Q. 15, a. 3 ,sol., 218
S. Th. I-IIae, Q. 15, a. 3, sol., 93
S. Th. I-IIae, Q. 16, a. 4, sol., 420
S. Th. I-IIae, Q. 17, a. 1, ad 2, 168
S. Th. I-IIae, Q. 17, a. 1, ad 2, 85
S. Th. I-IIae, Q. 17, a. 1, sol., 129
S. Th. I-IIae, Q. 17, a. 1, sol., 218
S. Th. I-IIae, Q. 17, a. 3, ad 1, 420
S. Th. I-IIae, Q. 17, a. 3, ad 3, 420
S. Th. I-IIae, Q. 17, a. 3, sol., 420
S. Th. I-IIae, Q. 17, a. 4, sol., 433
S. Th. I-IIae, Q. 17, a. 5, 412
S. Th. I-IIae, Q. 17, a. 5, ad 3, 412
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 1, 417
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 1, ad 1, 411
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 1, sol., 426
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 10, ad 1, 464
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 10, ad 3, 464
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 2, ad 1, 342
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 2, ad 1, 395, 446
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 2, ad 2, 342
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 2, ad 2, 428
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 2, ad 3, 395, 427
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 2, ad 3, 438
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 2, sed contra, 445

S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 2, sol., 427
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 3, ad 1, 429
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 3, ad 2, 430
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 4, ad 2, 431
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 4, sol., 419, 431
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 5, ad 3, 428
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 6, ad 2, 434
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 6, sol., 433, 440
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 7, ad 1, 434
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 7, sol., 434
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 7, sol., 435, 443
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 8, 435, 458
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 8, ad 3, 441
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 9, 462
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 9, ad 1, 440, 441
S. Th. I-IIae, Q. 18, a. 9, sol., 436
S. Th. I-IIae, Q. 19, 433
S. Th. I-IIae, Q. 19, a. 10, sol., 238
S. Th. I-IIae, Q. 19, a. 2, ad 1, 446
S. Th. I-IIae, Q. 19, a. 2, ad 2, 447
S. Th. I-IIae, Q. 19, a. 3, ad 2, 237
S. Th. I-IIae, Q. 19, a. 3, sol., 446
S. Th. I-IIae, Q. 19, a. 4, ad 3, 447
S. Th. I-IIae, Q. 19, a. 4, sol., 447
S. Th. I-IIae, Q. 19, a. 5, sol., 447
S. Th. I-IIae, Q. 19, a. 6, ad 1, 448
S. Th. I-IIae, Q. 19, a. 6, ad 3, 447
S. Th. I-IIae, Q. 19, a. 7, ad 3, 448
S. Th. I-IIae, Q. 19, a. 7, sol., 449
S. Th. I-IIae, Q. 19, a. 8, sol., 449
S. Th. I-IIae, Q. 19, a. 9, ad 1, 450
S. Th. I-IIae, Q. 19, a. 9, ad 3, 442
S. Th. I-IIae, Q. 19, a. 9, sol., 451
S. Th. I-IIae, Q. 19, a.7, ad 1, 56
S. Th. I-IIae, Q. 20, 433, 451
S. Th. I-IIae, Q. 20, a. 1, sol., 344
S. Th. I-IIae, Q. 20, a. 1, sol., 452-453
S. Th. I-IIae, Q. 20, a. 2, ad 2, 453
S. Th. I-IIae, Q. 20, a. 2, sol., 138
S. Th. I-IIae, Q. 20, a. 2, sol., 453
S. Th. I-IIae, Q. 20, a. 3, ad 1, 451
S. Th. I-IIae, Q. 20, a. 3, sol., 454
S. Th. I-IIae, Q. 20, a. 4, 396
S. Th. I-IIae, Q. 20, a. 4, sol., 395, 455
S. Th. I-IIae, Q. 20, a. 5, 396
S. Th. I-IIae, Q. 20, a. 5, sol., 389, 455
S. Th. I-IIae, Q. 20, a. 6, sol., 456
S. Th. I-IIae, Q. 21, 420
S. Th. I-IIae, Q. 21, a. 2, ad 2., 182
S. Th. I-IIae, Q. 27, a. 3, ad 4, 236
S. Th. I-IIae, Q. 27, a. 3, sol., 424
S. Th. I-IIae, Q. 30, a. 3, sol., 353
S. Th. I-IIae, Q. 30, a. 4, sol., 354
S. Th. I-IIae, Q. 43, a. 3, 392
S. Th. I-IIae, Q. 47, a. 7, 215
S. Th. I-IIae, Q. 49, a. 1, 121
S. Th. I-IIae, Q. 49, a. 2, 121
S. Th. I-IIae, Q. 49, a. 3, ad 5, 121
S. Th. I-IIae, Q. 49, a. 3, sed contra, 193
S. Th. I-IIae, Q. 49, a. 4, ad 2., 191
S. Th. I-IIae, Q. 49, a. 4, sol., 171
S. Th. I-IIae, Q. 49, prol., 117
S. Th. I-IIae, Q. 50, a. 3, ad 3., 184
S. Th. I-IIae, Q. 50, a. 3, sol., 89
S. Th. I-IIae, Q. 51, a. 1, 213
S. Th. I-IIae, Q. 51, a. 1, sol., 189, 196
S. Th. I-IIae, Q. 51, a. 1, sol., 94
S. Th. I-IIae, Q. 51, a. 3, sol., 196
S. Th. I-IIae, Q. 54, a. 3, ad 2, 420
S. Th. I-IIae, Q. 54, a. 3, sol., 208
S. Th. I-IIae, Q. 56, a. 2, ad 2., 174
S. Th. I-IIae, Q. 57, a. 1, sol., 178
S. Th. I-IIae, Q. 57, a. 4, 247
S. Th. I-IIae, Q. 57, a. 4, sol., 182
S. Th. I-IIae, Q. 57, a. 6, 218
S. Th. I-IIae, Q. 57, a. 6, ad 3, 218
S. Th. I-IIae, Q. 58, a. 2, ad 1, 248
S. Th. I-IIae, Q. 58, a. 4, sol., 204
S. Th. I-IIae, Q. 59, a. 4, ad 1, 89
S. Th. I-IIae, Q. 62, a. 1, ad 3, 367
S. Th. I-IIae, Q. 62, a. 1, sol., 368
S. Th. I-IIae, Q. 62, a. 3, sol., 366
S. Th. I-IIae, Q. 63, a. 1, 213
S. Th. I-IIae, Q. 63, a. 1, sol., 197, 202
S. Th. I-IIae, Q. 65, a. 2, sol., 238
S. Th. I-IIae, Q. 66, a. 4, sol., 204
S. Th. I-IIae, Q. 68, a. 2, sol., 407
S. Th. I-IIae, Q. 71, a. 1, sol., 182
S. Th. I-IIae, Q. 71, a. 2, sol., 183
S. Th. I-IIae, Q. 71, a. 2, sol., 415
S. Th. I-IIae, Q. 71, a. 2, sol., 74
S. Th. I-IIae, Q. 72, a. 1, 392
S. Th. I-IIae, Q. 72, a. 1, ad 2, 415
S. Th. I-IIae, Q. 75, a. 1, sol., 412
S. Th. I-IIae, Q. 75, a. 2, sol., 412
S. Th. I-IIae, Q. 75, a. 3, sol., 413
S. Th. I-IIae, Q. 75, a. 4, sol., 443
S. Th. I-IIae, Q. 77, a. 2, 121
S. Th. I-IIae, Q. 77, a. 4, sol., 414
S. Th. I-IIae, Q. 78, a. 2, sol., 418
S. Th. I-IIae, Q. 78, a. 3, sol., 416
S. Th. I-IIae, Q. 78, a. 3, sol., 89
S. Th. I-IIae, Q. 85, a. 1, sol., 106
S. Th. I-IIae, Q. 90, a. 1, ad 1, 114

S. Th. I-IIae, Q. 90, a. 1, sol, 114
S. Th. I-IIae, Q. 90, a. 2, ad 2, 118
S. Th. I-IIae, Q. 90, a. 2, sol., 118
S. Th. I-IIae, Q. 90, a. 3, sol., 118
S. Th. I-IIae, Q. 90, a. 4, sol., 118
S. Th. I-IIae, Q. 90, prol., 117
S. Th. I-IIae, Q. 91, a. 1, sol., 114
S. Th. I-IIae, Q. 91, a. 2, ad 2, 108, 117
S. Th. I-IIae, Q. 91, a. 2, ad 3, 114
S. Th. I-IIae, Q. 91, a. 2, sol., 114, 116
S. Th. I-IIae, Q. 91, a. 2, sol., 198
S. Th. I-IIae, Q. 91, a. 2, sol., 334
S. Th. I-IIae, Q. 91, a. 2, sol., 94
S. Th. I-IIae, Q. 91, a. 3, ad 2, 192
S. Th. I-IIae, Q. 91, a. 6, sol., 106
S. Th. I-IIae, Q. 92, a. 1, ad4, 368
S. Th. I-IIae, Q. 92, a. 1, sol., 368, 381
S. Th. I-IIae, Q. 92, a. 2, sol., 368
S. Th. I-IIae, Q. 94, a. 1, sol., 118
S. Th. I-IIae, Q. 94, a. 1, sol., 334
S. Th. I-IIae, Q. 94, a. 2, sol., 123
S. Th. I-IIae, Q. 94, a. 2, 113, 119, 121, 129, 139, 140
S. Th. I-IIae, Q. 94, a. 2, 137
S. Th. I-IIae, Q. 94, a. 2, 200
S. Th. I-IIae, Q. 94, a. 2, 215
S. Th. I-IIae, Q. 94, a. 2, 289
S. Th. I-IIae, Q. 94, a. 2, 335
S. Th. I-IIae, Q. 94, a. 2, sol., 120
S. Th. I-IIae, Q. 94, a. 3, 288
S. Th. I-IIae, Q. 94, a. 3, ad 2, 334
S. Th. I-IIae, Q. 94, a. 3, sol., 143
S. Th. I-IIae, Q. 94, a. 3, sol., 205
S. Th. I-IIae, Q. 94, a. 4, 290, 295
S. Th. I-IIae, Q. 94, a. 4, sol., 122
S. Th. I-IIae, Q. 94, a. 4, sol., 276, 296
S. Th. I-IIae, Q. 94, a. 5, 304
S. Th. I-IIae, Q. 94, a. 5, ad 2, 67
S. Th. I-IIae, Q. 94, a. 5, ad 3, 302
S. Th. I-IIae, Q. 94, a. 5, ob. 3, 302
S. Th. I-IIae, Q. 94, a. 6, sol., 121
S. Th. I-IIae, Q. 94, a. 6, sol., 295
S. Th. I-IIae, Q. 96, a. 3, 259
S. Th. I-IIae, Q. 96, a. 4, sol., 368
S. Th. I-IIae, Q. 96, a. 6, ad 1, 280
S. Th. I-IIae, Q. 96, a. 6, ad 2, 280
S. Th. I-IIae, Q. 96, a. 6, sol, 280
S. Th. I-IIae, Q. 96, a. 6, sol., 278
S. Th. I-IIae, Q. 97, a. 4, ad 3, 280
S. Th. I-IIae, Q. 100, a. 8, 259
S. Th. I-IIae, Q. 100, a. 8, ad 3, 296
S. Th. I-IIae, Q. 100, a. 8, ad 3, 67, 70
S. Th. I-IIae, Q. 109, a. 2, ad 2, 404
S. Th. I-IIae, Q. 109, a. 2, ad 3, 416
S. Th. I-IIae, Q. 109, a. 2, sol., 106
S. Th. I-IIae, Q. 109, a. 3, 154
S. Th. I-IIae, Q. 109, a. 3, sol., 106, 118
S. Th. II-IIae, Q. 4, a. 1, sol., 222
S. Th. II-IIae, Q. 10, a. 12, sol., 265
S. Th. II-IIae, Q. 19, a. 4, 316
S. Th. II-IIae, Q. 23, a. 1, ad 2, 424
S. Th. II-IIae, Q. 45, a. 2, 227
S. Th. II-IIae, Q. 47, a. 1, ad 2, 219
S. Th. II-IIae, Q. 47, a. 1, ad 3., 209
S. Th. II-IIae, Q. 47, a. 11, 258
S. Th. II-IIae, Q. 47, a. 15, sol., 213
S. Th. II-IIae, Q. 47, a. 15, sol., 263
S. Th. II-IIae, Q. 47, a. 2, ad 3, 214
S. Th. II-IIae, Q. 47, a. 3, sol., 209, 224
S. Th. II-IIae, Q. 47, a. 4, ad 2, 255
S. Th. II-IIae, Q. 47, a. 4, ad 2., 181, 214
S. Th. II-IIae, Q. 47, a. 6, ad 3, 210
S. Th. II-IIae, Q. 47, a. 6, ad 3, 90
S. Th. II-IIae, Q. 47, a. 6, sol., 210
S. Th. II-IIae, Q. 47, a. 7, sol., 207, 214, 215, 216
S. Th. II-IIae, Q. 47, a. 8, sol., 182
S. Th. II-IIae, Q. 47, a.11, sol., 270
S. Th. II-IIae, Q. 48, a. un. , sol., 222
S. Th. II-IIae, Q. 49, a. 2, ad 1, 223
S. Th. II-IIae, Q. 49, a. 2, sol., 223
S. Th. II-IIae, Q. 49, a. 3, sol., 222
S. Th. II-IIae, Q. 49, a. 4, sol., 222
S. Th. II-IIae, Q. 49, a. 5, sol., 222
S. Th. II-IIae, Q. 49, a. 6, ad 1, 222
S. Th. II-IIae, Q. 49, a. 7, sol., 223
S. Th. II-IIae, Q. 49, a. 8, sol., 222
S. Th. II-IIae, Q. 50, a. 2, 260
S. Th. II-IIae, Q. 50, a. 2, ad 3, 258
S. Th. II-IIae, Q. 51, a. 1, 218
S. Th. II-IIae, Q. 51, a. 2, 218
S. Th. II-IIae, Q. 51, a. 3., 218
S. Th. II-IIae, Q. 51, a. 4, 218
S. Th. II-IIae, Q. 55, a. 3, sol., 183
S. Th. II-IIae, Q. 57, a. 1, ad 3, 268
S. Th. II-IIae, Q. 57, a. 2, ad 1, 294
S. Th. II-IIae, Q. 57, a. 2, sol., 283
S. Th. II-IIae, Q. 57, a. 3, ad 2, 323, 329
S. Th. II-IIae, Q. 57, a. 3, sol., 284
S. Th. II-IIae, Q. 58, aa. 5, 6, 204
S. Th. II-IIae, Q. 62, a. 5, ad 1, 299
S. Th. II-IIae, Q. 64, a. 1, ad 1, 109
S. Th. II-IIae, Q. 64, a. 1, ad 2, 110
S. Th. II-IIae, Q. 64, a. 1, ad 3, 110

S. Th. II-IIae, Q. 64, a. 1, sol, 109
S. Th. II-IIae, Q. 64, a. 2, ad 3, 154
S. Th. II-IIae, Q. 64, a. 2, ob. 3, 153
S. Th. II-IIae, Q. 64, a. 3, 274
S. Th. II-IIae, Q. 64, a. 3, ad 2, 155
S. Th. II-IIae, Q. 64, a. 3, sol., 119
S. Th. II-IIae, Q. 64, a. 5, 150
S. Th. II-IIae, Q. 64, a. 6, 154
S. Th. II-IIae, Q. 64, a. 6, ad 3, 156
S. Th. II-IIae, Q. 64, a. 7, 150
S. Th. II-IIae, Q. 64, a. 7, sol., 392
S. Th. II-IIae, Q. 65, a. 1, 274
S. Th. II-IIae, Q. 65, a. 1, sol., 150
S. Th. II-IIae, Q. 65, a. 2, 156
S. Th. II-IIae, Q. 65, a. 2, ad 2, 156
S. Th. II-IIae, Q. 65, a. 3, sol., 156
S. Th. II-IIae, Q. 66, a. 1, ad 1, 312
S. Th. II-IIae, Q. 66, a. 1, sol., 308
S. Th. II-IIae, Q. 66, a. 1, sol., 312
S. Th. II-IIae, Q. 66, a. 2, 309, 311
S. Th. II-IIae, Q. 66, a. 2, ad 1, 309
S. Th. II-IIae, Q. 66, a. 2, sol., 309
S. Th. II-IIae, Q. 66, a. 7, 312
S. Th. II-IIae, Q. 66, a. 7, sol., 312
S. Th. II-IIae, Q. 66, a. 8, ad 3, 312
S. Th. II-IIae, QQ. 67 - 71, 337
S. Th. II-IIae, QQ. 67 - 72, 270
S. Th. II-IIae, QQ. 72 - 76, 337
S. Th. II-IIae, Q. 72, a. 1, 337
S. Th. II-IIae, Q. 72, a.2, 337
S. Th. II-IIae, Q. 73, a. 1, 337
S. Th. II-IIae, Q. 78, a. 1, 337
S. Th. II-IIae, Q. 79, a. 1, 337
S. Th. II-IIae, Q. 80, a. 1, 403
S. Th. II-IIae, Q. 104, a. 5, sol., 329
S. Th. II-IIae, Q. 104, a. 6, 329
S. Th. II-IIae, Q. 109, a. 1, ad 3, 404
S. Th. II-IIae, Q. 109, a. 1, sol., 403
S. Th. II-IIae, Q. 109, a. 2, ad 3, 224
S. Th. II-IIae, Q. 109, a. 2, ad 3, 466
S. Th. II-IIae, Q. 109, a. 2, sol., 403
S. Th. II-IIae, Q. 109, a. 3, sol., 403
S. Th. II-IIae, Q. 110, a. 1, 337
S. Th. II-IIae, Q. 110, a. 1, sol., 401
S. Th. II-IIae, Q. 110, a. 2, sol., 404
S. Th. II-IIae, Q. 110, a. 3, ad 3, 401
S. Th. II-IIae, Q. 110, a. 3, ad 4, 405
S. Th. II-IIae, Q. 110, a. 3, sol., 405
S. Th. II-IIae, Q. 110, a. 4, sol., 407
S. Th. II-IIae, Q. 111, a. 1, ad 1, 405
S. Th. II-IIae, Q. 111, a. 3, ad 3, 404
S. Th. II-IIae, Q. 111., 404
S. Th. II-IIae, Q. 122, a. 4, 329
S. Th. II-IIae, Q. 133, a. 1, sol., 352
S. Th. II-IIae, Q. 151, a. 3, ad 2, 355
S. Th. II-IIae, Q. 152, a. 2, sol., 111
S. Th. II-IIae, Q. 152, a. 2, sol., 186
S. Th. II-IIae, Q. 152, a. 4, ad 3, 270
S. Th. II-IIae, Q. 153, a. 2, sol., 346
S. Th. II-IIae, Q. 153, a. 3, sol., 341
S. Th. II-IIae, Q. 153, a. 5, 355
S. Th. II-IIae, Q. 154, a. 1, 350
S. Th. II-IIae, Q. 154, a. 1, ad 2, 67
S. Th. II-IIae, Q. 154, a. 1, sol., 463
S. Th. II-IIae, Q. 154, a. 11, 351
S. Th. II-IIae, Q. 154, a. 12, 351, 352
S. Th. II-IIae, Q. 154, a. 12, ad 1, 334
S. Th. II-IIae, Q. 154, a. 12, sol., 352
S. Th. II-IIae, Q. 154, a. 2, 350
S. Th. II-IIae, Q. 154, a. 2, ad 2, 67
S. Th. II-IIae, Q. 154, a. 2, sol., 357
S. Th. II-IIae, Q. 154, a. 8, 337

S. Th. III Pars, prol., 32
S. Th. III, Q. 2, a. 1, sol., 47
S. Th. III, Q. 68, a. 10, 328
S. Th. III, Q. 68, a. 10, a.10, ad 2, 328
S. Th. III, Q. 68, a. 11, ad 3., 391
S. Th. III, Q. 72, a. 2, ad 1, 402
S. Th. III, Q. 85, a. 2, 146

Sent. Lib. de An., II, cap. VII, 415 a 26, 61 - 75 (Leonina), lectio VII, n. 312 (Marietti), 50
Sent. Lib. de An., III, lectio IV, 430 a 10, 29 - 32 (Leonina), lectio X, n. 729 (Marietti), 93
Sent. Lib. de An., III, cap. VIII, 217 - 228 (Leonina), lectio XIV, n. 811 (Marietti), 55

Sup. Boet. de Trin., Q. 5, a. 1, ad 3, 210 - 250, 246

BIBLIOGRAFÍA

A) EDICIONES USADAS DE LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS

— *Summa Theologiae*, en Sancti Thomae Aquinatis, Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII, tomus IV, V, VI, VII, cum Commentariis Thomae de Vio Caietani O. P., Romae, 1888, 1889, 1891, 1892.

— *Summa Theologiae*, cura et studio P. Caramello, Marietti, Taurini, 1952.

— *Summa Theologiae*, I, I-IIae, II-IIae, B.A.C., cura Fratrum eiusdem Ordinis, Madrid, 1961, 1962, 1963, 3ª ed.

— *Suma de Teología*, Parte I-II, edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, B.A.C., Madrid, 1989.

— *Liber de Veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa Contra Gentiles*, cura et studio Petri Marc, Ceslai Pera et Petri Caramello, Marietti, Taurini, 1967.

— *Summa Contra Gentiles sive De Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium*, Liber Tertius, cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis, en *Sancti Thomae Aquinatis*,*Opera Omnia*, iussu edita Leonis XIII P. M., Tomus, XIII, XIV, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae, 1926.

— *Commentum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, ed. P. Fiacccadori, Parmae, Tt. VI, VII/1 y VII/2, 1856-1858.

— *Commentum in Libros IV Sententiarum*, en *Thomae Aquinatis*, *Opera Omnia*, vol. VII, VIII, IX, X, studio ac labore, Stanislai

Eduardi Fretté et Pauli Maré, Parisiis, apud Ludovicum Vives, Bibliopolam Editorem, 1882,1889, 1873.

— *Quaestiones Quodlibetales*, cura et studio Spiazzi, Marietti, Taurini, 1949.

— *Quaestiones Disputatae De Potentia*, en *Quaestiones Disputatae*, vol. II, cura et studio Pession, Marietti, Taurini, 1953.

— *Quaestiones Disputatae De Veritate*, en *Sancti Thomae de Aquino*, *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII, Tomus XXII/1, XXII/2, XXII/3, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae, 1975, 1972, 1976.

— *Quaestiones Disputatae De Veritate*, en *Quaestiones Disputatae*, vol. I, cura et studio Spiazzi, Marietti, Taurini-Romae, 1953.

— *Quaetiones Disputatae De Malo*, en *Sancti Thomae de Aquino, Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, Tomus XXIII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Commissio Leonina, Roma, Les Éditions du Cerf, Paris, 1982.

— *Quaestio Disputata De Virtutibus in Communi*, en *Quaestiones Disputatae*, vol. II, cura et studio, Odetto, Marietti, Taurini, Romae, 1965.

— *Quaestio De Virtutibus in Communi*, en *Divi Thomae Aquinatis*, *Opera Omnia*, vol. XIV, studio ac labore Stanislai Eduardi Fretté, Parisiis, apud Ludovicum Vives, Bibliopolam Editorem, 1875.

— *De Principiis Naturae ad Fratrem Sylvestrum*, en *Sancti Thomae de Aquino, Opera Omnia*, iussu Leonis XIII, Tomus XLIII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, ed. di San Tommaso, Roma, 1976.

— *De Principiis Naturae ad Fratrem Sylvestrum*, en *Opuscula Philosophica*, cura et studio Spiazzi, Marietti, Taurini-Romae, 1954.

— *Opusculum De Potentiis Animae*, en *Opuscula Varia*, *Thomae Aquinatis*, *Opera Omnia*, vol. XXVIII, studio ac labore, Stanislai Eduardi Fretté, Parisiis, apud Ludovicum Vives, Bibliopolam Editorem, 1875.

— *Expositio Libri Posteriorum*, en Sancti Thomae de Aquino, *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio Fratrum

Praedicatorum, Commissio Leonina, Roma, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1989.

— *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analiticorum Expositio*, cura et studio Spiazzi, Marietti, Taurini, 1964.

— *In octo Libros Physicorum Aristotelis*, en *Sancti Thomae Aquinatis*, *Opera Omnia*, iussu impensaque Leonis XIII. P. M., Tomus II, cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, Romae, 1884.

— *In octo libros Physicorum Aristotelis Expositio*, cura et studio P. M. Maggiòlo, Marietti, Taurini, 1965.

— *In Libros Aristotelis de Caelo et Mundo*, en *Sancti Thomae Aquinatis*, *Opera Omnia*, iusu impensaque Leonis XIII, P. M., Tomus III, cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, Romae, 1886.

— *In Aristotelis librum de Caelo et mundo*, cura et studio Spiazzi, Marietti, Taurini, 1952.

— *Sentencia Libri De Anima*, en *Sancti Thomae de Aquino*, *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII, Tomus XLV, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Commissio Leonina, Roma, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1984.

— *In Aristotelis librum de Anima Commentarium*, cura et studio P. M. Maggiòlo, Marietti, Taurini, 1959.

— *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, cura et studio Cathala et Spiazzi, Marietti, Taurini, 1964.

— *Sententia Libri Ethicorum*, en *Sancti Thomae de Aquino*, *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, Tomus XLVII/1, XLVII/2, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae, 1969.

— *In decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, ed. 3, cura et studio Spiazzi, Marietti, Taurini, 1964.

— *Sententia Libri Politicorum*, en *Sancti Thomae de Aquino*, *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, Tomus XLVIII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae, 1971.

— *In octo Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, cura et studio Spiazzi, Marietti, Taurini, 1966.

— *Super Boetium De Trinitate*, en *Sancti Thomae de Aquino, Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, Tomus L, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Commissio Leonina, Roma, Les Éditions du Cerf, Paris, 1992.

— *In librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio*, cura et studio Ceslai Pera, Marietti, Taurini, 1950.

— *Expositio Super Iob ad Litteram*, en *Sancti Thomae de Aquino*, *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, Tomus XXVI, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae, 1965.

— *In Epistolam ad Romanos* en *Divi Thomae Aquinatis*, *Opera Omnia*, studio ac labore Stanislai Eduardi Fretté, Parisiis, apud Ludovicum Vives, Bibliopolam Editorem, 1889.

B) BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

ABBA, G., *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Las, Roma, 1983.

ACHTENBERG, D., «The role of the ergon argument in Aristotle's Nicomacheans Ethics», en *Essays in ancient greek philosophy*, IV, ed. J. P. Anton & A. Preuss, Albany (N.Y.), State University of New York Press, 1991, pp. 59-72.

ACKRILL, J. L., «Aristotle on Action», en *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. A. O. Rorty, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1980, pp. 93-101.

— «Aristotle on Eudaimonia», en *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. A. O. Rorty, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1980, pp. 15-33.

AERTSEN, J., «Gibt es eine mittelalterliche Philosophie?», en *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 102, 1, 1995, pp. 161-177.

— *Medieval Philosophy and the Trascendentals. The Case of Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1996

— *Nature and creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden, New York, København, Köln, E. J.Brill, 1988.

AGUSTÍN DE HIPONA, S. *De Natura Boni Contra Manicheos*, en *Patrologiae Cursus Completus Omnium Ss. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum*, Series Latina, accurante J. P. Migne, vol. 42, Paris, 1886.

ALARCÓN, E., «Naturaleza, espíritu y finalidad: implicaciones del principio de no contradicción en Aristóteles», en *Anuario Filosófico*, 23, 1990, pp. 125-131.

ALBERTO MAGNO, S., *De Bono*, en *Opera Omnia*, XXVIII, Monasterii Westfalorum in Aedibus Aschendorf, 1951.

— *Super Ethica. Commentum et Quaestiones*, en *Opera Omnia*, XIV/1, XIV/2, Monasterii Westfalorum In Aedibus Aschendorf, 1968-1972.

ALVIRA, R., *La noción de finalidad*, Eunsa, Pamplona, 1978.

ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Eunsa, Pamplona, 1985.

ANNAS, J., «Aristotle on Human Nature and Political Virtue», en *Aristotle's Politics. A Sympsium*, *The Review of Metaphysics*, 49, June, 1996, pp. 731-753.

— *The morality of Happiness*, Oxford University Press, New York, 1993.

ANSCOMBE, E. G. M., «Modern Moral Philosophy», en *The Collected Philosophical Papers*, vol. III, Blackwell, Oxford, 1981, pp. 26-42. Anteriormente publicado en *Philosophy* 33, 1958, pp. 1-19.

— *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 2ª ed. 1976.

ARANGUREN, J., *El lugar del hombre en el Universo. Anima forma corporis*, Eunsa, Pamplona, 1997.

ARENDT, H., *Vita Activa, oder Vom Tätigen Leben*, Piper, München, Zürich, 1997 (9ª ed.).

ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1983, tr. Calvo, T.

— *Ethica Nicomachea*, *Magna Moralia*, *Ethica Eudemia*, en *The Works of Aristotle*, ed. Ross, W. D. & Hon, LL. D., vol. IX, Clarendon Press, Oxford, 1966.

— *Ética a Nicómaco*, Clásicos Políticos, Madrid, 1985, tr. Araújo, M., & Marías, J.

— *Ética Eudemia*, Gredos, Madrid, 1988, tr. Pallí Bonet, J.

— *Física*, Gredos, Madrid, 1995, tr. R. de Echandía, G.

— *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1987 (2ª ed), tr. García Yebra, V.

— *Physica*, *De Caelo*, en *The Works of Aristotle*, ed. Ross, W. D. & Hon, LL. D., vol. II, Clarendon Press, Oxford,1966.

— *Política*, ed. lit. García Valdés, M., Gredos, Madrid, 1988.

— *Retórica*, Gredos, Madrid, 1994, tr. Racionero, Q.

— *Tópicos*, Gredos, Madrid, 1982, tr. Sanmartín, M. G.

ARMSTRONG, R. A., M. A., *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966.

ARREGUI, J. V., «El carácter práctico del conocimiento moral segun Santo Tomás», en *Anuario Filosófico*, 13, 2, 1980, pp. 101-128.

— «Sobre el gusto y la verdad práctica», en *Anuario Filosófico*, XXIII/1, 1990, pp. 163-176.

ARTIGAS, M., *La inteligibilidad de la naturaleza*, Eunsa, Pamplona, 1992.

ARZENBACHER, A., «Der Konflikt zwischen Gesetz und Gewissen bei Thomas von Aquin», en *Lex et Libertas. Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas*. Proceedings of the fourth Symposium on St. Thomas Aquinas Philosophy, Rolduc, November 8 and 9, 1986, ed. Elders, L. J., & Hedwig, K., *Studi Tomistici,* 30, 1980, pp. 147-159.

BAYERTZ, K., «Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1995.

BECK, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main, 1986.

BELMANS, T., *Der Objektive Sinn menschlichen Handelns: zur Ehemoral des hl. Thomas*, Patris Velag, Vallender-Schönstatt, 1984.

BLANCHETTE, O., *The perfection of the Universe according to Aquinas: a teleological cosmology*, University Park, Pennsylvania State, 1992.

BLÁZQUEZ, N., «La ley natural», en *Comentarios a la Veritatis Splendor*, B.A.C., Madrid, 1994, pp. 593-615.

BÖCKLE, F., *Fundamentalmoral*, Kösel, München, 1978 (2ª ed.).

— *Ja zum Menschen. Bausteine einer Konkreten Moral*, Kösel, München, 1995 (Aus dem Nachlaß hearusgegeben von Gehard Höver).

BOETHIUS, *Liber de persona et duabus naturis*, en *Patrologiae Cursus Completus Omnium Ss. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum*, Series Latina, accurante J. P. Migne, vol. 6, Paris, 1891.

BORMANN, Franz-Josef. 1999. Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen

Sittengesetz bei Thomas von Aquin, Stuttgart, Berlin, Bonn, Kohlhammer.

BOURKE, V. J., *Ethics in crisis*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1966.

— *Thomistic Bibliography, 1920-1940*, Mc Mullen, St. Louis, 1945.

BOYLE, J. & GRISEZ, G. & FINNIS, J., «Incoherence and Consequentialism (or Proportionalism)-A Rejoinder». *American Catholic Philosophical Quarterly*, 64, 1990, pp. 271-277.

BOYLE, J. & GRISEZ, G. & TOLLEFSEN, O., *Free Choice: A Self-Referential Argument*, Notre Dame University Press, Notre Dame, London, 1976.

BOYLE, J. M., «Aquinas, Kant, and Donagan on Moral Principles», en *The New Scholasticism*, vol. LVIII, 1984, pp. 391-408.

— «Human Action, Natural Rhytms and Contraception: A Response to Noonan», en *The American Journal of Jurisprudence*, 26, 1981, pp. 32-47.

— «*Praeter Intentionem* in Aquinas», en *The Thomist*, 42, 4, 1978, pp. 649-665.

BRETT, S. F., *The Justification of Slavery: A Comparative Study of the Use of the Concepts of Jus and Dominium by Thomas Aquinas, Francisco de Vitoria and Domingo de Soto in Relationship to Slavery*, Diss., The Catholic University of America, Washington D. C., 1987.

BROADIE, A., «Aristotle on rational Action», en *Phronesis*, XIX, 1974, pp. 70-80.

BROWN, O. J., *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas. An Approach to an Integral Interpretation of the Thomistic Doctrine of Law*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1981.

BUENAVENTURA, S. *Opera Omnia*, II, Quarachi, Florencia, 1885.

BUJO, B., *Die Begründung des Sittlichen: zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin*, Paderborn, München, 1984.

— *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin: unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare*, Schöningh, Paderborn, 1972.

CAHIL, L. S., «Teleology, Utilitarianism, and Christian Ethics», en *Theological Studies*, 42, 1981, pp. 601-629.

CATHREIN, V., *Philosophia Moralis in usum scholarum*, Herder, Friburgo, Barcelona, Roma, 1959, 21ª ed. (1ª ed. 1895).

CHANG-SUK-SHIN, *Imago Dei und natura hominis: der Doppelansatz der thomistischen Handlungsslehre*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1993.

CHAPPELL, T. D. J. 1995. Understanding Human Goods. Edinburgh University Press.

CICERÓN, *Sobre la República*, Gredos, Madrid, 1991, tr. Alvaro D'Ors.

— *Sobre las Leyes*, Aguilar, Madrid, Buenos Aires, Mexico, 1966, tr. F. de P. Samaranch.

COMPOSTA, D., *Natura e Ragione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Pas-Verlag, Zürich, 1971.

CORTINA, A., *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid, 1986.

— *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990.

CURRAN, CH., «Absolute Norms in Moral Theology», en *Norm and Context in Christian Ethics*. Ed. Gene H. Outka, Paul Ramsey. Ch. Scribner' s sons, New York, 1968, pp. 139-173.

— *Absolutes in Moral Theology?*, Corpus Books, Washington, 1968.

— *Faithful Dissent*, Sheed & Ward, Kansas City, 1986.

DE FINANCE, J., *Conocimiento del ser. Tratado de Ontología*, Gredos, Madrid, 1971, tr. Caballero, S.

— *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid, 1967, tr. Loma, A.

DE LA CRUZ, SAN JUAN, *Obras Completas*, B.A.C., Madrid, 1991.

DELHAYE, PH., *Permanence du droit naturel*, Nauwelaerts, Louvain, 1967, 2ª ed.

DOWELL, J., «The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics», en *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. A. O. Rorty, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1980, pp. 359-376.

DUNS ESCOTO, *Opera Omnia*, VI, VII, Ludovicum Vives, Bibliopolam Ed., Paris, 1892.

EBELING, H., *Der multikulturelle Traum. Von der Subversion des Rechts und der Moral*, Europäische Verlangsanstalt, Hamburg, 1994.

ELDERS, L., S. V. D., *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden, New York, København, Köln, 1990.

ERMECKE, G., *Die natürlichen Seinsgrundlagen der christilichen Ethik*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich, 1941.

FARRELL, W., O. P. *The Natural Moral Law According to St. Thomas and Suárez*, Dichtling, 1930.

FERRER, U., «En torno al concepto de recta razón», en *Anuario Filosófico*, 19, 1, 1986, pp. 181-194.

FINNIS, J., «Aristóteles, Santo Tomás y los absolutos morales», en *Persona y Derecho*, 23, 1993, pp. 9-26.

— *Fundamentals of Ethics*, Georgetown University Press, Washington, 1983.

— *Moral Absolutes. Tradition, Revision and Truth*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1991. Existe versión en castellano: *Absolutos morales. Tradición, Revisión y verdad*, Eiunsa, Barcelona, 1992, tr. Anaya, R.

— *Natural Law, Natural Rights*, Oxford, New York University Press, 1980.

FLETCHER, J., *Etica de situación. La nueva moral*, Barcelona, Ariel, 1970.

FLIPPEN,D., «Natural Law and Natural Inclinations», en *The New Scholasticism*, vol. LX, 1986, pp. 284-316.

FROELICH, G. L., *Thomas Aquinas on friendship and the political common good*, Diss., University of Notre Dame, Indiana, 1988.

FUCHS, J., *Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik*, I, Universitätsverlag, Freiburg, Herder Verlag, Freiburg-Wien, 1988.

— *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1955.

— «Gott, die Physik und die Moral», en *Stimmen der Zeit*, 2, 1995, pp. 131-139.

— «The Absolutness of Moral Terms», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, ed. Curran, Ch.& McCormik, R., New York, 1979, pp. 94-137.

FURTON, E. J., «Restoring the Hierarchy of Values to Thomistic Natural Law», en *The American Journal of Jurisprudence*, 39, 1994, pp. 373-397.

GALLAGHER, D. M., «Aquinas on Goodness and Moral Goodness», en *Studies in Philosophy and the History of Philosophy, vol. 28: Thomas Aquinas and his legacy*. Ed. David M. Gallagher, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1994, pp. 37-60.

— «Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas», en *Mediaeval Studies*, 58, 1996, pp. 1-47.

— «Moral Virtue and Contemplation: A Note on the Unity of Life», en *Sapientia*, vol. LI, 200, 1996, pp. 385-392.

— «Person and Ethics in Thomas Aquinas», en *Acta Philosophica*, vol. 4, 1, 1995, pp. 51-71.

GARCÍA DE HARO, R., *La vida cristiana. Curso de Teología Moral Fundamental*, Eunsa, Pamplona, 1992.

GARCÍA HUIDOBRO, V., «La 'is/ought question' y el valor del argumento de la perversión de las facultades naturales», en *Persona y Derecho*, 29, 1993,
pp. 167-179.

— «Sobre la verdad práctica en Tomás de Aquino», en *Sapientia*, vol. L, n.197-198, 1995, pp. 243-262.

GARRIGOU-LAGRANGE, R., *El realismo del principio de finalidad*, Dedebec, Ediciones Desclée de Brower, Buenos Aires, 1947, tr. Ferrandis, J.

GEACH, P., *Las virtudes*, Eunsa, Pamplona, 1993, tr. J. V. Arregui & C. Rodríguez Lluesma.

GEORGE, R. P., (ed.). *Natural Law Theory. Contemporary Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

— (ed.). *Natural Law, Liberalism, and Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

In defense of Natural Law, Oxford, Clarendon Press, 1991.

GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981.

GÓMEZ LOBO, A., «Natural Law and Naturalism», en *Proceedings of The American Catholic Philosophical Association*, vol. LIX, 1984, pp. 233-249.

— «The ergon inference», en *Phronesis*, XXXIV, 1989, pp. 170-184; luego aparecido en *Essays in ancient Greek philosophy*, IV, ed. John P. Anton, and Anthony Preuss, Albany (N.Y.),1991, pp. 43-57.

GONZÁLEZ, A. M., *Naturaleza y Dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, Eunsa, Pamplona, 1996.

— «Moral, Filosofía Moral y Metafísica en Santo Tomás de Aquino», *Pensamiento*, vol. 56, nº 216, sept-dic. 2000, pp. 439-467.

— «Naturaleza y dignidad personal desde el pensamiento de Robert Spaemann», en *El Primado de la Persona en la Moral Contemporánea*. XVII Simposio Internacional de Teología, Pamplona, 17-19 Abril 1996, ed. Augusto Sarmiento, Enrique Molina, Antonio Quirós, Jorge Peñacoba, José Enériz. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (Col. «Simposios Internacionales de Teología», n. 17), Pamplona, 1997, pp. 215-224.

— «Naturaleza y Dignidad personal desde el pensamiento de R. Spaemann», en Actas del XVII Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra, abril, 1996.

— «Persona y naturaleza en la ética de Leonardo Polo», en *El pensamiento de Leonardo Polo*. *Anuario Filosófico*, 1996, XXIX/2, pp. 665-679.

— «El estatuto de lo moral: Reflexión histórico-crítica», *Anuario Filosófico*, 1997/3, pp. 703-721.

— «Tomás de Aquino sobre la sindéresis y la conciencia. *De Veritate,* qq. 16 y 17». Introducción, traducción y notas, *Cuadernos del Anuario Filosófico*, n. 61. Pamplona, 1998.

— «Derecho natural y Derechos Humanos. Síntesis práctica y complementariedad teórica», en *Tópicos. Revista de Filosofía*, 1998, nº15, pp. 73-98.

— «Verdad y Libertad. Su conexión en la acción humana», en *Expertos en sobrevivir. Ensayos ético-políticos*, EUNSA, Pamplona, 1999, pp. 131-155.

— «Tomás de Aquino sobre la razón superior e inferior. *De Veritate*, q. 15». Introducción, traducción y notas, *Cuadernos del Anuario Filosófico*, n. 87, Pamplona, 1999.

— «*Depositum gladius non debet restitui furioso*: Precepts, synderesis and virtues in Saint Thomas Aquinas», en *The Thomist*, April, 1999, 63, nº 2, pp. 217-240.

— «El *Faktum* de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral», *Cuadernos del Anuario Filosófico*, Pamplona, 1999.

— «Ética y moral. Origen de una diferencia conceptual y su trascendencia en el debate ético contemporáneo», en *Anuario Filosófico*, XXXIII/3, 2000, pp. 797-832.

— *En busca de la naturaleza perdida. Estudios de bioética fundamental*, EUNSA, Pamplona, 2000.

— «Las fuentes de la moralidad a la luz de la ética aristotélica de la virtud», en Sapientia, vol. LVI, 2001, pp. 357-377.

— «Claves éticas para la bioética», *Cuadernos de Bioética*, vol. XII, nº 46, 3º, 2001, pp. 305-320.

— «Dos visiones del derecho. La epiqueya en Aristóteles y Kant», in *Persona y Derecho*, 46, 2002, pp. 235-264.

— «Ethics at the intersection of Kant and Aristotle. An interview with Christine M. Korsgaard», en Anuario Filosófico, nº XXXVI/3, 2003, 775-794.

— «Global Business in a Plural Society», in *Journal of Business Ethics,* n. 44, 23-36, 2003.

— «La posible aportación de Tomás de Aquino a un humanismo contemporáneo» en Actas del Congresso Tomista Internazionale. L'Umanessimo cristiano nel terzo millennio: prospettiva di Tomasso D'Aquino, Roma 21-25 Settembre 2003. http://e-aquinas.net/pdf/gonzalezam.pdf

— «De la razón a la verdad práctica», en Filosofía práctica y persona humana, Biblioteca Salmanticensis, Estudios 262, Universidad Pontificia de Salamanca, 2004, pp. 87-99.

— 2005, «Multiculturalismo y ley natural», inédito.

— 2005, «Culture as mediation. Kant on nature, culture, and morality», inédito.

— 2005. «Claves de ley natural», inédito.

GRISEZ & BOYLE & FINNIS & MAY, «'Every marital act ought to be open to new life: toward a clearer understanding», en *The Thomist*, 52, 1988, pp. 365-426.

GRISEZ & BOYLE & FINNIS, «Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends», en *The American Journal of Jurisprudence*, 32, 1987, pp. 99-153.

GRISEZ & FINNIS, «The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerny», en *The American Journal of Jurisprudence*, 26, 1981, pp. 21-32.

GRISEZ, G., «A Critique of Russell Hittinger's Book, *A Critique of the New Natural Law Theory*» en *The New Scholasticism,* vol. LXII, 1988, pp. 438-465.

— «Moral Absolutes. A Critique of the View of Josef Fuchs, S. J.», en *Anthropos. Rivista di Studi sulla Persona e la Familia*, Città Nuova Editrice, 1985, pp. 155-201.

— «The First Principle of the Practical Reason. A Commentary on the Summa Theologiae I-II, Q. 94, a. 2», en *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, ed. Kenny, A., Macmillan, London, Melbourne,1969, pp. 340-383.

— «The Structures of Practical Reason: some Comments and Clarifications», en *The Thomist*, 52, 1988, pp. 269-291.

— «Toward a Consistent Natural Law Ethic of Killing», en *The American Journal of Jurisprudence*, 15, 1970, pp. 64-96.

— *Contraception and the Natural Law*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1964.

GRÜNDEL, J., *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, Münster, 1963.

GUNTHOR, A., «Natur im Naturgesetz nach Thomas von Aquin», en *Lex et Libertas. Freedom et Law according to St. Thomas Aquinas*. Proceedings of the fourth Symposium on St. Thomas Aquinas Philosophy, Rolduc, November 8 and 9, 1986, ed. Elders, L. J.& Hedwig, K., *Studi Tomistici*, 30, Cittá del Vaticano, 1986, pp. 82-98.

GUTIÉRREZ, G., «La *Veritatis Splendor* y la Etica Consecuencialista Contemporánea», en *Comentarios a la Veritatis Splendor*, B.A.C., Madrid, 1994, pp. 233-255.

HAAKONSSEN, K., Natural Law Theory», in Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker, (eds.), *Encyclopedia of Ethics*. Garland, 1992.

— *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

— «Natural law in the XVII Century», en *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Ashgate, Darthmoud, 1999.

HALL, P., *Narrative and the natural law: An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1994.

— *Natural Law, Phronesis, and Prudentia: Is Aquinas's Natural Law Theory compatible with his Aristotelianism?*, Diss. Vanderbilt University, Nashville, Tennessee, 1987.

HASSING, R. (ed.), *Final Causality in Nature and Human Affairs*, CUA Press, Washington, D. C., 1997.

HASSING, R., «On Politics and Ethics». Inédito.

HEIDBRINK, L., «Grenzen der Verantwortung», en *Philosophische Rundschau. Eine Zeitschrift für Philosophische Kritik*., 41, 1994 Dez., pp. 277-300.

HILDEBRANDT, V., *Virtutis non est virtus: ein scholasticher Lehrsetz zur naturgemässen Bestimmung vernünftigen Handelns in seiner Vorgeschichte*, Lang, Frankfurt am Main, 1989.

HIPÓCRATES DE COS, «Sobre la ciencia médica»; «Preceptos»; «Ley», «Juramento», en *Tratados Hipocráticos*, I, Gredos, Madrid, 1990, tr. C. García Gual, J. A. López Férez, M. D. Lara Nava.

HITTINGER, R., «Natural Law as Law Reflections on the occasion of *Veritatis Splendor*», en *The Americal Journal of Jurisprudence*, 34, 1994, pp. 1-33.

— *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1987.

— *The First Grace. Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World*, ISI Books, Washington D.C., 2003.

HÖDL, L., «Die Würde des Menschen in der scholastischen Theologie des spätens Mittelalters», en *De dignitate hominis* , ed. Adrian Holderegger, Ruedi Imbach, Raúl Suárez de Miguel, Freiburg, 1987, pp. 107-132.

HOLDEREGGER, A., *Grundlagen der Moral und der Anspruch des Lebens*, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz, Verlag Herder, Freiburg-Wien, 1995.

HÖRMANN, H., «Das Objekt als Quelle der Sittlichkeit», en *The Ethics of St. Thomas Aquinas*. Proceedings of the 32 Symposion on St. Thomas Aquinas, Rolduc, 1983 Nov., ed. Elders, L. J. & Hedwig, K., *Studi Tomistici*, 25, Città del Vaticano, 1984, pp. 118-132.

HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, Bk. III, I, Oxford, Clarendon Press, 1967.

INCIARTE, F., «Autonomie und Theonomie des Gewissens», en *Die Person im Anspruch sittlicher Normen*, Hrsg. Klaus M. Becker, Verlag Wort und Werk, St. Augustin, Köln, 1981, pp. 18-52.

— «Bien común y mal común», en *Anuario Filosófico*, 1994, 27, pp. 939-948.

— «Naturrecht oder Vernunftethik?», en *Rechtstheorie. Zeitschrift für Logik, Methodenlehre Kybernetk und Soziologie des Rechts*, ed. Karl Engisch, H.L.A. Hart, Hans Kelsen, Ulrich Klug, Sir Karl Popper, vol. 18, 3, Duncker&Humblot, Berlin, 1987, pp. 291-300.

— «Natur-und/oder Vernunftrecht. 30 Thesen und ein Versuch», en *Menschenrechte und Entwicklung. Im Dialog mit Lateinamerika*., ed. F. Inciarte, B. Wald, Vervuert Verlag, Münster, 1992, pp. 87-99.

— «Practical Truth», en *Persona Verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Moral,* Città Nuova Editrice ed. Roma, 1986, pp. 201-215.

— «Ser veritativo y ser existencial», en *Anuario Filosófico*, 13, 1980, pp. 9-25.

— «Skepsis und Glaube. Zur Aktualität der hellenistischen Philosophie», en *Theologische Revue*, 83, 3, 1987, pp. 176-186.

— «Sobre la libertad del Intelecto, de la razón y de la voluntad», en *Razón y Libertad. Homenaje a Millán Puelles*, ed. R. Alvira, Rialp, Madrid, 1992, pp. 284-291.

— «Theoretische und praktische Wahrheit», en *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. 2, ed. Riedel, M., Freiburg, 1974, pp. 155-170.

— «Zwischen Natur- und Vernunftrecht. Bemerkungen zu einem rechtsphilosohpischen Kollokium», inédito.

— *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974.

INGARDIA, R., *Thomas Aquinas: international bibliography, 1977-1990*, Philosophy Documentation Center, Bowling Green, 1993.

INGHAM, N., O. P., «The rectitude of inclination», en *The Thomist*, 60, 3, 1996, pp. 417-437.

IRWIN, T., «The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics», en *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. A. O. Rorty, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1980, pp. 35-55.

ISIDORI HISPALENSIS Episcopi, *Etymologiarum sive originum*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. M. Lindsay in Universitate Andreana Litterarum Humaniorum Professor. Tomus I Libros I-X continens. Oxon II. E Typographeo Clarendoniano, 1911.

JAFFA, H. V., *Thomism and aristotelianism: a study of the commentary by Thomas Aquinas on the Nichomachean Ethics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1952.

JANSSENS, L., «Ontic Evil and Moral Evil», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, ed. Ch. E. Curran & R. McCormick, S. J., New York, Paulist Press, 1979, pp. 40-94. Anteriormente publicado en *Louvain Studies*, 4, 1972, pp. 115-156.

JENSEN, S. J., *Intrinsically evil acts according to St.Thomas Aquinas*, University of Notre Dame, U.M.I. Dissertation Services, nº 9319301, 1993.

JONES, J. D., «The Concept of Poverty in St. Thomas Aquinas *Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem*», en *The Thomist*, 59, 3, 1995, pp. 409-439.

JORDAN, M., *Ordering wisdom. The Hierarchy of Philosophical Discourses in Aquinas*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1986.

KELLY, M., «St. Thomas and the Nature of Moral Precepts», en *The New Scholasticism*, vol. LXI, 1987, pp. 427-439.

KLEBER, H., *Glück als Lebensziel: Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin,* Aschendorf, Münster, 1988.

KLUXEN, W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1964.

KNAUER, P., «The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect», en *Natural Law Forum* 12, 1967, pp. 132-162. Publicado posteriormente en *Moral Norms and Catholic Tradition*, ed. Curran, Ch. & McCormik, R., New York, 1979, pp. 1-39.

KNOCHE, U., «Ciceros Verbindung der Lehre vom Naturrecht mit dem römischen Recht und Gesetz. Ein Beitrag zu der Frage: Philosophische Begründung und politische Wirklichkeit in Ciceros Staatsbild», en *Cicero, ein Mensch seiner Zeit*., Walter de Gruyter, Berlin, 1968, pp. 38-60.

KÖNIG, S., *Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes, Locke, Kant*, Alber Reihe Praktische Philosophie, Freiburg, München, 1994.

KRÄMER, H., *Integrative Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.

KRIES, D., «On Leo Strauss' Understanding of the Natural Law Theory of Thomas Aquinas», en *The Thomist*, vol. 57, 1993, pp. 215-232.

LEE, P., «The Permanence of the Ten Commandments. St. Thomas and his Modern Commentators», en *Theological Studies*, 42, 1981, pp. 422-443.

LEFF, G., *Heresy in the Later Middle Ages. The Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1250-1450*, vol. I, Manchester University Press, Barnes & Noble, Inc., New York, 1967.

LENK, H., &. MARING, M., «Wirtschaftsethik -ein Widerspruch in sich selbst?», en *Wirtschaft und Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1992, pp. 7-30.

LENK, H., &. ROPOHL, G., «Technik zwischen Können und Sollen», en *Technik und Ethik.* 2ª ed., Reclam, Stuttgart, 1993, pp. 5-22.

LENK, H., «Moralische Herausforderung der Wissenschaft?», en *Wissenschaft und Ethik,* Reclam, Stuttgart, 1991, pp. 1-25.

LÈVINAS, E., *Ética e infinito,* Visor, Madrid, 1991, tr. J. M. Ayuso Díaz.

— *Totalidad e infinito*, ed. Sígueme, Salamanca, 1977.

LISSKA, A., *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, Oxford University Press, 1996.

LLANO CIFUENTES, C., «La reflexión de la *proairesis* aristotélica», en *Ensayos Aristotélicos*, Ed. J. L. Rivera, Publicaciones Cruz, S.A., México D. F., 1996, pp. 29-49.

LLANO, A., «Interacción de la biología y la antropología», en *Deontología Biológica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1982, pp. 153-169.

— «La imagen humanista del hombre», en *Convegno di Studio Immagini dell' Uomo. Percorsi Antropologici nella Filosofia Moderna*. Pontificio Ateneo della Santa Croce, Facoltà di Filosofia, Roma, 29 Febbraio-1 Marzo 1996.

— «Para una antropología de la objetividad», en *Estudios de Metafísica*, Universidad de Valencia, 1973, 3, pp. 65-96.

— *La nueva sensibilidad*, Espasa Calpe, Madrid, 1988.

— *Metafísica y Lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984.

MACINTYRE, A., «How can we learn what *Veritatis Splendor* has to teach?», en *The Thomist*, 1994, pp. 171-195.

— «Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods», en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. LXVI, 1, 1992, pp. 3-19.

— *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Marquette University Press, Milwaukee, 1990.

— *Historia de la Etica*, Paidos, Barcelona, 1988.

— *Tras la virtud*, Crítica, Madrid, 1987, tr. A. Valcárcel.

— *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992.

MARITAIN, J., *La loi naturelle ou loi non écrite. Texte inédit, établi par Georges Brazzola*. Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1986.

— *The Rights of Man and Natural Law*, London, Geoffrey Bles, 1958.

— *Nove lezioni sulla legge naturale*, Milano, Jaca Book, 1985.

MARTIN, C., «The practical value of Moral Philosophy in Aquinas», en *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, vol. III, Proceedings of the eight international Congress of Medieval

Philosophy, ed. Reijo Työrinoja, Anja Inkeri Lehtinen, Dagfinn Follesdal, Helsinki, 1990, pp. 243-250.

— «Virtues, Motivation and the End of Life», en *Moral Truth and Moral Tradition. Essays in honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe,* ed. Gormally, L., Redwood Books, Trowbridge, Wiltshire, 1994.

MASSINI, C., «El primer principio del saber práctico: objeciones y respuestas», en *Sapientia*, vol. XLVI, 1991, pp. 171-178.

— «Ensayo de síntesis acerca de la distinción especulativo-práctico y su estructuración metodológica», en *Sapientia*, vol. LI, 200, 1996, pp. 429-451.

— «La falacia de la falacia naturalista», en *Persona y Derecho*. 29, 1993, pp. 47-95.

— «La normatividad de la naturaleza y los absolutos morales», en *Sapientia*, vol. L, 1995, pp. 99-105.

MAURI, M., *Bien humano y moralidad*, PPU, Barcelona, 1989.

MAUSBACH, J. & ERMECKE, J., *Teología Moral Católica* I, Eunsa, Pamplona, 1971.

MAY, W. E., «Aquinas and Janssens on the Moral Meaning of Human acts», en*The Thomist*, 48, 4, October, 1984, pp. 566-606.

— «The Natural Law Doctrine of Francis Suarez», en *The New Scholasticism*, vol. LVIII, 1984, pp. 409-423.

— «The Splendor of Accuracy: how accurate?», en *The Thomist*, 59, 3, 1995, pp. 465-483.

MCCORMICK, R.& RAMSEY, P., *Doing Evil to Achieve Good. Moral Choice in Conflict Situation*, Loyola University Press, Chicago, 1978.

MCCORMICK, R., «Some Early Reactions to Veritatis Splendor», en Theological Studies, 55, 1994, pp. 481-506.

MCINERNY, R., «Action Theory in St. Thomas Aquinas», en *Miscellanea Medievalia*, ed. Zimmermann, A. & Copp, C., Walter de Gruyter, Berlin, New York, vol. 19, 1988**,** pp. 13-22.

— «Apropos of Art and Connaturality», en *Being and Predication: Thomistic Interpretations*, CUA, Washington, D. C., 1986, pp. 287-303.

— «Ethics», en *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. Kretzmann, N.& Stump, E., Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 196-216.

— *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*, The Catholic University of America, Washington, D. C, 1992.

— *Ethica Thomistica:The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Washington, D. C, The Catholic University Press of America, 1997 (1ª ed. 1982).

— *The Question of Christian Ethics*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1993.

MCKIM, R. & SIMPSON, P., «On the alleged Incoherence of Consequentialism», en *The New Scholasticism*, vol. LXII, 1988, pp. 349-352.

MELENDO, T., «Oposición y contradicción en Aristóteles y Tomás de Aquino», en *Anuario Filosófico*, 14, 1981, pp. 63-100.

MESSNER, J., *Etica general y aplicada*, Rialp, Madrid, México, Buenos Aires, Pamplona, 1969, tr. C. Baliñas.

MIETHE, T. & BOURKE, J. V., *Thomistic Bibliography, 1940-1978*, Greenwood Press, Westport, 1980.

MILL, J. S., *Three Essays on Ethics, Religion and Society*, (1874), Ed. J. M. Robson, University of Toronto Press, Routlege & Kegan Paul, 1969.

MILLÁN PUELLES, A., «Ser y deber», en *Veritas et Sapientia*, ed. Rosado, J. J. & Rodríguez, P., Eunsa, Pamplona, 1975, pp. 61-94.

— *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid, 1985 (12 ed.)

— *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 1989.

— *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1994.

— *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, Ed. Nacional, Madrid, 1961.

MOHR, H., *Natur und Moral. Ethik in der Biologie*, Wissenschaftlcihe Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987.

MOLINA, E., *La moral entre la convicción y la utilidad: la evolución de la moral desde la manualística al proporcionalismo y al pensamiento de Grisez-Finnis*, Eunate, Pamplona, 1996.

MOORE, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968 (1ª ed. 1903).

MOYA, P., *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1994.

MULLADHY, B. T., *The Meaning of the Term 'Moral' in Saint Thomas Aquinas*, Studi Tomistici, 27, Libr. Editrice Vaticana, Roma, 1986.

MURPHY, M. C., «Self-Evidence, Human Nature, and Natural Law», en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. LXIX, 3, 1995, pp. 471-484.

NAUS, J. E., S. J., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae, 1959.

NELSON, D. M., *The priority of prudence. Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the implications for modern Ethics*, The Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 1992.

NISENUS, G., *Oratio catechetica* en *Patrologiae Graecae*, vol., 45, accurante J. P. Migne, Turnholti, Belgium, 1959.

NISTERS, T., *Akzidenten der Praxis: Thomas von Aquins Lehre von den Umständen menschlichen Handelns*, Alber, Freiburg, München, 1992.

NOVAK, D., *Suicide and Morality. The Theories of Plato, Aquinas and Kant and their relevance for suicidology*, Scholars Studies Press Inc. New York, 1975.

NUSSBAUM, M.& PUTNAM, H., «Changing Aristotle's Mind», en *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. Martha C. Nussbaum & Amélie Oksenberg Rorty, Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 27-56.

NUSSBAUM, M., *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Beacon Press, Boston, 1995.

— *The fragility of goodness. luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988 (1ª ed. 1986).

O'CONNOR, D. J., *Aquinas and Natural Law*, MacMillan, London, Melbourne, Toronto, 1967.

ODERBERG & LAING (eds.), Human Lives: Critical Essays on Consequentialist Bioethics (1997).

ODERBERG & CHAPPELL (eds), Human Values: New Essays on Ethics and Natural Law (London: Palgrave Macmillan, 2004): 127-65.

OELMÜLLER, W., «Das Böse» en *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, ed. Krings, H. & Baumgartner, H., & Wild, Ch., Kösel Verlag, München, 1973, pp. 255-268.

PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1946.

PANIKER, R., *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, CSIC, Madrid, 1951.

— «Finnis and the Commensurability of Goods», en *The New Scholasticism*, vol. LXI, 1987, pp. 440-461.

PERO SANZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad: la afectividad en la gnoseología tomista*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1964.

PESCH, O. H., T*omás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, Herder, Barcelona, 1992.

PIEPER, A., *Pragmatische und ethische Normenbegrundung*, Alber, Freiburg, 1979.

PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1988.

PIEPER, J., *Thomas von Aquin: Leben und Werk*, 1990.

PINCKAERS, S., *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Editions Universitaires Friboiurg Suisse, ed. du Cerf, Paris, 1986.

— *El Evangelio y la moral*, Eiunsa, Barcelona, 1992.

— *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, Eunsa, Pamplona, 1988.

— «Rediscovering Virtue», en *The Thomist,* 60, 3, 1996, pp.361-378.

PLATÓN, *Critón*, *Eutifrón*, *Hipias Menor*, en Diálogos I, Gredos, Madrid, 1981.

— *Fedón*, *Fedro*, *Banquete*, en Diálogos, III, Gredos, Madrid, 1986.

— *Gorgias*, *Eutidemo*, en Diálogos, II, Gredos, Madrid, 1983.

— *Leyes*, en Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, tr. Pabón y Suárez de Urbina, J. & Fernández Galiano, M.

— *Político*, en Diálogos, V, Gredos, Madrid, 1988.

— *República*, en Diálogos, I, Gredos, Madrid, 1986.

POLO, L., *Etica: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedos, Madrid, 1995.

— *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996.

— *Presente y Futuro del Hombre*, Rialp, Madrid, 1993.

— *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid, 1991.

— *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996.

PORTER, J., «Basic Goods and the Human Good in Recent Catholic Moral Theology», en *The Thomist*, vol. 57, 1, 1993, pp. 27-49.

— *The recovery of virtue: The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, Westminster, John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1990.

PRIOR, A. N., *Logic and the Basis of Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1949.

QUERALTÓ, R., *Naturaleza y finalidad en Aristóteles*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1983.

QUEVEDO, A., «El concepto de violencia en Aristóteles», en *Anuario Filosófico*, XXI/2, 1988, pp. 155-170.

— *Ens per accidens. Contingencia y determinación en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1989.

RAMOS, A., *Signum. De la semiótica universal a la metafísica del signo*, Eunsa, Pamplona, 1987.

RAWLS, J., «Das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs», en *Information Philosophie,* Feb., 1994, pp. 5-18.

— *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.

RHONHEIMER, M., «Empfängnisverhütung, Sexualverhalten und Menschenbild», en *Imago Hominis*, 2, 1995, pp. 145-153.

— «Intentional Actions and the Meaning of Object: A Reply to Richard McCormick», en *The Thomist*, 59, (1995), pp. 279-311.

— «Intrinsically evil acts and the moral viewpoint: Clarifying a central teaching of Veritatis Splendor», en *The Thomist,* 1994, pp. 1-39.

— «L' immagine dell' Uomo nel Liberalismo», *Convegno di Studio Immagini dell' Uomo. Percorsi Antropologici nella Filosofia Moderna*. Pontificio Ateneo della Santa Croce, Facoltà di Filosofia, Roma, 29 Febbraio-1 Marzo 1996.

— *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando Editore, Roma, 1994.

— *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien, 1987. Edición española: Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral, Eunsa, Pamplona, 2000.

— *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Enstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Akademie Verlag, Berlin, 1994.

— *Ética de la procreación*, Madrid, Rialp, 2004.

RITTER, J., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969.

ROMBERG, R., «Ethik», en *Historisches Wörtebuch der Philosophie*, ed. Ritter, J., vol. 2, Schwabbe & Co. Verlag, Basel, Stuttgart, 1972, pp.759-805.

ROMMEN, H., *The Natural Law. A Study in Legal and Social History and Philosophy*, Herder Book Co. St. Louis, London, 1948.

RORTY, A. O., «The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics», en *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1980, pp. 377-395.

RORTY, R., *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.

ROTTER, H., *Person und Ethik. Zur Grundlegung der Moraltheologie*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien, 1993.

ROUSSEAU, J. J., *Discurso acerca del origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Península, Barcelona, 1973, tr. M. Bustamante.

SANGUINETTI, J. J., «La naturaleza como principio de racionalidad», en *Anuario Filosófico*, 19, 1986, 1, pp. 207-216.

SANTOS CAMACHO, M., *Etica y Filosofía Analítica. Estudio Histórico-Crítico*, Eunsa, Pamplona, 1975.

SANTOS, M., «Eticas formales, éticas materiales», en *La filosofía en el Bup*, Dorcas, Madrid, 1977, pp. 373-444.

SCHNEEWIND, J., The invention of autonomy, Cambrdige University Press, 1998.

SCHOCKENHOFF, E., *Bonum Hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1987.

SCHOLZ, F., «Problems on Norms Raised by Ethical Borderline Situations: Beginnings of a Solution in Thomas Aquinas and Bonaventure», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, pp. 158-184.

SCHOLZ, S., «Civil Disobedience in the Social Theory of Thomas Aquinas», en *The Thomist*, vol. 60, 3, 1996, pp. 449-462.

SCHÖNBERGER, R., & SPAEMANN, R., *Thomas von Aquin. Über die sittlichkeit der Handlung, S. Th. I-IIae. Q.18-21*. V.C.H. Acta Humaniora, 1990.

SCHÜLLER, B., «Direct killing/indirect killing», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, ed. Curran, Ch. & McCormik, R., New York, 1979, pp. 138-158.

— «Various types of Grounding for Ethical Norms», en *Moral Norms and Catholic Tradition*, ed. Curran, Ch.& McCormik, R., New York, 1979, pp. 184-199.

SCHÜTZ, J. L., «'Ought'-Judgments: A Descriptivist Analysis from a Thomistic Perspective», en *The New Scholasticism*, vol. LXI, 1987, pp. 400-426.

— «St. Thomas Aquinas on Necessary Moral Principles», en *The New Scholasticism*, vol. LXII, 1988, pp. 150-178.

— *Thomas Lexikon*, Frommen-Holzboog, Stuttgart, 1895, reimpr. 1958.

SEIDL, H., «Natürliche Sittlichkeit und Metaphysische Voraussetzung in der Ethik des Aristoteles und Thomas von Aquin», *The Ethics of St. Thomas Aquinas.* Proceedings of the 3d Symposion on St. Thomas Aquinas Philosophy, Rolduc, Nov. 5-6, 1983, ed. Elders, L. J., & Hedwig, K., *Studi Tomistici*, 25, Città del Vaticano, 1984, pp. 95-117.

— «Sittliche Freiheit und Naturgesetz bei Thomas angesichts des modernen Gegensatzes von Autonomie und Heteronomie», en *Lex et Libertas. Freedom et law according to St. Thomas Aquinas*. Proceedings of the Fourth Symposium on St. Thomas Aquinas Philosophy, Rolduc, Nov. 8-9, 1986, ed. Elders, L. J. & Hedwig, K., *Studi Tomistici,* 30, Cittá del Vaticano, 1986, pp.113-124.

— «Über die Erkenntnis erster, allgemeiner Prinzipien nach Thomas von Aquin», en *Lex et Libertas. Freedom et law according to St. Thomas Aquinas*. Proceedings of the Fourth Symposium on St. Thomas Aquinas Philosophy, Rolduc, Nov. 8-9, 1986, ed. Elders, L. J. & Hedwig, K., *Studi Tomistici*, 30, Cittá del Vaticano, 1986, pp. 103-116.

SEIFERT, J., «Ontic and Moral Goods and Evils: On the Use and Abuse of Important Ethical Distinctions», en *Anthropotes. Rivista di Studi sulla Persona e la Famiglia*, 1987, pp. 211-227.

SELLÉS, J. F., *Conocer y amar: estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino,* Eunsa, Pamplona, 1995.

SIDGWICK, H., *Outlines of the History of Ethics for englisch readers*, MacMillan, London, Melbourne, Toronto, St. Martin's Press, New York, 1967.

SIMPSON, P. & MCKIM, R., «Consequentialism, Incoherence and Choice. A Rejoinder to a Rejoinder», en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. LXVI, 1, 1992, pp. 93-97.

SIMPSON, P., «St. Thomas on the naturalistic fallacy», The Thomist, vol LI, 1987, 51-69.

— «St. Thomas on the Naturalistic Fallacy», en *The Thomist,* vol. LI, 1987, pp. 51-69.

— *Goodness and Nature. A Defense of Ethical Naturalism*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1987.

— *Vices, Virtues, and Consequences. Essays on Moral and Political Philosophy*, CUA Press, Washington D. C., 2001.

SPAEMANN, R. & Löw, R., *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper, München, Zürich, 1985.

SPAEMANN, R., «Christian Ethics of Responsibility», en *Moral Truth and Moral Tradition.Essays in honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe,* ed. Gormally, L., Redwood Books, Trowbridge, Wiltshire, 1994, pp. 133-149.

— «Christliche Reden», Johannes Verlag, Einsieldeln, 1977.

— «Das Glück des Menschen und seine Verantwortung für die Natur-Aspekte einer angewandten Ethik», Fernuniv-GHS, Hagen, 1988.

— «Die Bedeutung des Natürlichen im Recht», en *Philosophische Schriften*, vol. 8, ed. Ballestrem, K. G., Duncker & Humblot, Berlin, 1993, pp. 113-123.

— «Ende der Modernität?», en *Moderne oder Postmoderne?*, ed. Koslowski, P. & Spaemann, R.& Löw, R., Acta Humaniora, vol. 10, Civitas, Weinheim, 1986, pp.19-40.

— «Freiheit», en *Historisches Wörtebuch der Philosophie*, ed. Ritter, J., Darmstadt, 1972, pp.1088-1098.

— «Is every Human Being a Person», en *The Thomist,* 60, 3, 1996, pp. 463-474.

— «La naturaleza como instancia de apelación moral», en *El Hombre: Inmanencia y Trascendencia*, vol. 1, ed. Alvira, R., XXV Reuniones Filosóficas, Pamplona, 1992.

— «Mística e Ilustración», en *Concilium*, 85, 1973, pp. 252-266.

— «Naturaleza», en *Conceptos Fundamentales de Filosofía, II*, Krings, H. & Baumgartner, H. M. & Wild, Ch. (ed.), Herder, Barcelona, 1978, tr. R. Gabás, pp. 619-633.

— «Sind alle Menschen Personen?», en *Communio*, 19, 1990, pp. 108-114.

— «Sobre la ontología de derechas y de izquierdas», *Anuario Filosófico*, 17, 1984, pp. 77-87.

— «Über nichtrationale Voraussetzungen des Vernunftgebrauchs», en *Aufklärung heute. Bedingungen unserer Freiheit.* Interform, Zürich, 1980, pp.117-127.

— «Universalismo o eurocentrismo. La universalidad de los derechos humanos», en *Anuario Filosófico*, 23, 1, 1990, pp. 113-122.

— «Zur Kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungannahmen zu einer brennender Frage», ed. Schönborn, Ch. & Spaemann, R. & Görre, A., Ioannes, 1991, pp. 39-66.

— Comentario a la edición alemana de la Instrucción de la Congregación para la doctrina de la Fe, *Die Unantasbarkeit des menschlichen Lebens. Zu ethischen Fragen der Biomedizin*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1987. Existe traducción española en *Anuario Filosófico*, 1994 (27), 69-87.

— *Crítica de las Utopías Políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980.

— *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, tr. J. L. del Barco.

— *Lo natural y lo racional. Ensayos de Antropología*, Rialp, Madrid, 1989, tr. J. Olmo, D. Innerarity.

— *Moralische Grundbegriffe*, Beck'sche Reihe, München, 1991, 4ª ed.; *Etica: cuestiones fundamentales, Eunsa, Pamplona*, 1987, tr. J. M. Yanguas.

— *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas' und ‚jemand*', Klett-Cotta, Stuttgart, 1996.

— *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart, 1983. Edición española: Ensayos filosóficos, Ediciones Cristiandad, 2004.

— *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, Eiunsa, Madrid, 2003.

SPEER, A., «Kosmisches Prinzip und Maß menschlichen Handelns. Natura bei Alanus ab Insulis», en *Miscellanea Mediaevalia*, vol. 21/1, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1991, pp. 107-129.

STALEY, K. M., «New Natural Law, Old Natural Law, or the same Natural Law», en *The American Journal of Jurisprudence*, 38, 1993, pp. 109-135.

STRAUSS, L., «Natural Law», en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Macmillian, New York, 1972, vol. 11.

— *Naturrecht und Geschichte*, Suhrkamp, Stuttgart, 1977; *Natural Right and History*, Chicago University Press, Chicago, 1953.

STRIKER, G., «Origins of the Concept of Natural Law», en *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy 2*, pp. 79-94, 1986.

SUÁREZ, F., *De Legibus* , I, III, ed. crítica bilingüe por Pereña, L. & Abril, V., CSIC, Madrid, 1971, 1974.

SWEENEY, L., «Must Thomism become kantian to survive. A negative response», en *Thomistic Papers*, VI, ed. Knasas, J. F: X., Center for Thomistic Studies, University of St. Thomas, Houston, Texas.

TAYLOR, CH., «Multikulturalismus und die Politik der Anerkenung», Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1993, pp. 13-78.

— *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México, 1994, tr. P. Carbajosa Pérez.

TORRELL, J. P. O. P, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1995.

TUCK, R., *Natural rights theories. Their origin and development*, Cambridge University Press, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, 1979.

TUGENDHAT, E., *Probleme der Ethik*, Reclam, Stuttgart,1984.

TUNINETI, L. F., *Per se notum. Die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas v. Aquin*, ed. J. A. Aertsen, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1996.

VEATCH, V., «Review of Hittinger's book: *A Critique of the New Natural Law Theory*», en *The New Scholasticism*, vol. LXII, 1988, pp. 353-365. El original americano: «Multiculturalism and the Politics of Recognition», Princeton University Press, Princeton, 1992.

VIGO, A., «Aristóteles y nosotros. La presencia del aristotelismo en el debate ético contemporáneo», en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social, 1993, pp. 31-48.

WADELL, P. J., *The primacy of love: An Introduction to the Ethics of Th. Aquinas*, Paulist Press, New York, 1992.

WALD, B., «Die Bestimmung der ratio legis bei Thomas von Aquin und Duns Scotus. Zur Frage der Inkompatibilität oder Kontinuität mittelalterlicher Nauturrechtstheorien», en *Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im XII und XIII Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilgeschichte*, ed., Zimmermann, A., De Gruyter, Berlin, New York, 1978, pp. 662-681.

WEBER, M., «Politik als Beruf», en *Max Weber Gesamtausgabe*, 17, I, Hrsg. W. J. Mommsen & W. Schluchter, J.&B. Morgenbrod, J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, Tübingen, 1992.

WEISHEIPL, J. A., *Friar Thomas D'Aquino: his life, thought and works*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1974. Edición española: *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona, 1994.

WELTE, B., *Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung*, Herder, Freiburg, 1959.

WESTBERG, D., *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Clarendon Press, Oxford, 1994.

WHITE, K., «Aquinas on Solercia», en *Moral and Political Philosophies in the Middle Ages.* Proceedings of the 9th International Congress of Medieval Philosophy, Ottawa, 17-22 August, 1992, ed. Bazán, C. & Andújar, E.& Sbrocchi, L. G., New York, Ottawa, Toronto, 1995, pp. 826-834.

— «The Virtues of Man the Animal Sociale: *Affabilitas* and *Veritas* in Aquinas», en *The Thomist*, 57, 4, 1993, pp. 641-653.

WIELAND, G., *Ethica: Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Aschendorf, Münster, 1981.

WITTGENSTEIN, L., «Vortrag über Ethik», ed. Joachim Schulte, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.

WITTMANN, M., *Die Ethik des Hl. Thomas von Aquin in ihrem Systematischen Aufbau Dargestellt und in ihren Geschichtlichen, besonders in den Antiken Quellen erforscht*, Max Hueber, Verlag, München, 1933.

ZAGAR, J., *Acting on Principles: a Thomistic Perspective in Making Moral Decisions*, University Press of America, Lanham, New York, London, 1984.

ZELINKA, U., *Normativität der Natur- Natur der normativität. Eine interdisziplinäre Studie zur Frage der Genese und Funktion von Normen*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Verlag Herder, Freiburg-Wien, 1994.

ZIMMERMANN, A., «En torno a la doctrina de Tomás de Aquino sobre el 'ius naturale'», en *Anuario Filosófico*, 1978, 1, pp. 169-184.

— «Erkennbarkeit des Naturlichen Gesetzes Gemäss Thomas von Aquin»*, Lex et Libertas. Freedom et law according to St. Thomas Aquinas.* Proceedings of the fourth Symposium on St. Thomas Aquinas Philosophy, ed. Elders, L. J. & Hedwig, K. *Studi Tomistici*, 30, Cittá del Vaticano, 1986, pp. 56-66.

ZUCKERT, M., *Natural Rights and the new Republicanism*, New Jersey, Princeton University Press, 1994.